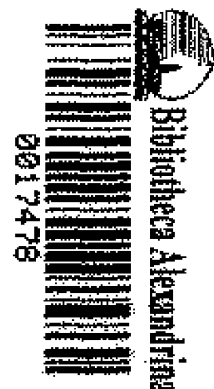
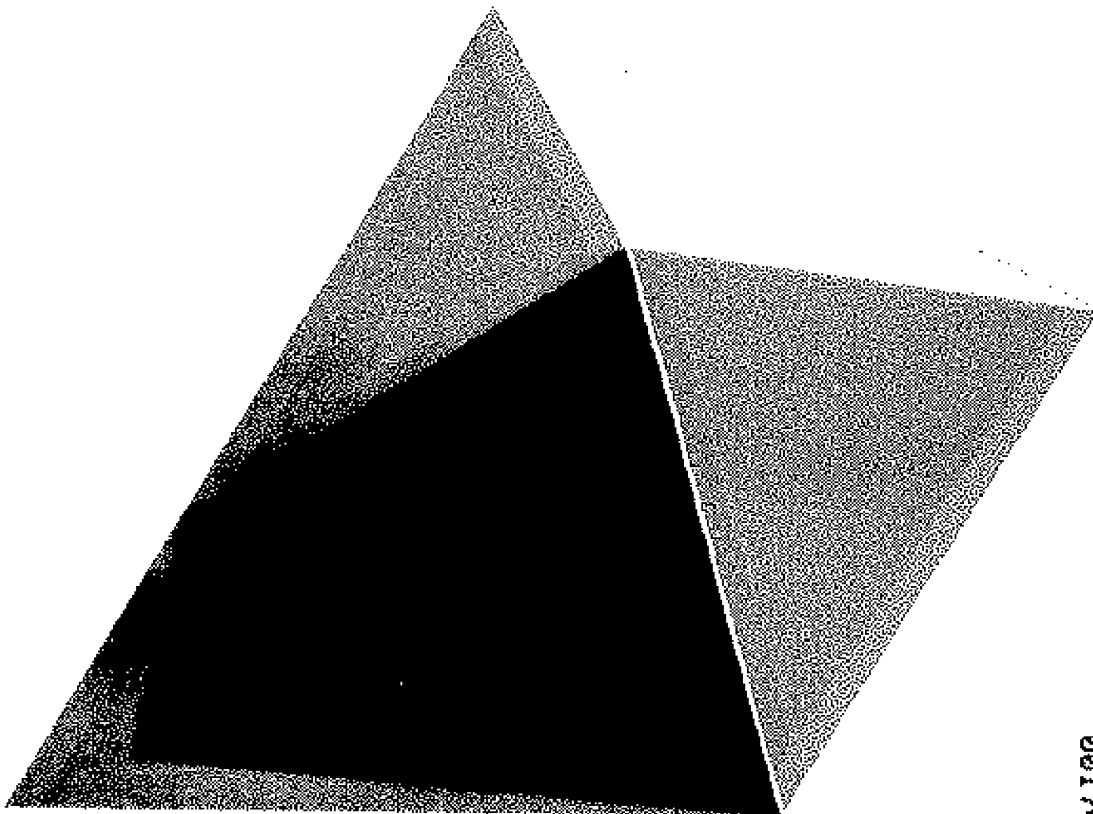


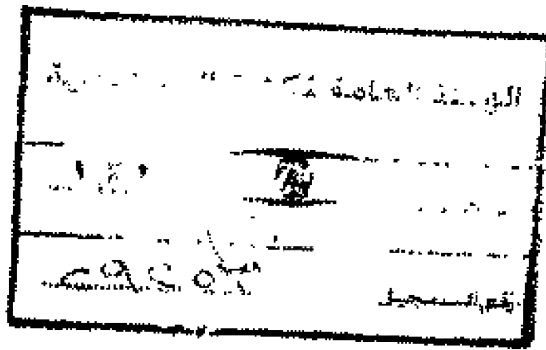
الكتاب الإلكتروني

مهزلة العقل البشري



مَهْزِلَةُ الْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ

☆ مهزلة العقل البشري
☆ د. علي الوردي
☆ الطبعة الثانية 1994
☆ دار كوفان لندن
☆ جميع الحقوق محفوظة



الدكتور عايي الوردي

مكتبة جامعة الإسكندرية
رقم التسجيل (75) 295

مهزلة العقل البشري

محاولة جديدة في نقد المنطق القديم
لانتخلومين سفسطه



Organization of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina



**دار كوفان للنشر
توزيع دارالكنوز الإخبارية
ص. ب. ١١/٦٢٢٧
بيروت - لبنان**

Second Addition in the United Kingdom in 1994

Copyright Kufaan Publishing

P.O. Box 2320 Kensington

London W8 7ZE U.K.

P.O. Box 5182/13 Hamra

Beirut / Lebanon

ISBN 1 - 898124 - 07 - 8

**All rights reserved. No part of this publications may
be reproduced, stored in a retrieval system, or
transmitted in any form or by any means, electronic,
mechanical, phgotocopying recording or otherwise,
without prior permission in writing of the publishers.**

الطبعة الثانية 1994

الهداء وحذر

أهدي هذا الكتاب إلى القراء الذين يفهمون ما يقرأون. أما أولئك الذين يقرأون في الكتاب ما هو مسطور في أدمغتهم فالعياذ بالله منهم. إنني أخشى أن يفعلوا بهذا الكتاب ما فعلوا بأخيه «وفاظ السلاطين» من قبل، أن إقتطعوا منه فقرات معينة وفسروها حسب أهوائهم ثم ساروا بها في الأسواق صارخين....

لقد آن لهم أن يعلموا أن زمان الصراخ قد ولى، وحل محله زمان التروي والبحث الدقيق.

مقدمة

كتبت هذا الكتاب فصولاً متفرقة في أوقات شتى وذلك بعد صدور كتابي الأخير «ولحاظ السلاطين».

وهذه الفصول ليست في موضوع واحد. وقد يؤلف بينها أنها كتبت تحت تأثير الضجة التي قامت حول كتابي الأخير. وأحسب أنها سترضي قوماً وتغضب آخرين.

ولست أريد أن يرضى عني جميع الناس. فريضا الناس غاية لا تقال كما قيل في المثل القديم. حسبي أن أفتح الباب للقراء لكي يبحثوا ويتناقشوا. والحقيقة هي في الواقع بنت البحث والمناقشة.

لقد ألفت خمسة كتب في الرد على كتاب ولحاظ السلاطين. وذلك عدا المقالات. وقد قرأت هذه الكتب والمقالات بإمعان، ولعلني أعدت قراءة بعضها أحياناً. ويحتم علي الواجب أن أشكر أصحابها على ما تجشموا من عناء البحث والتأليف^(١).

هذا ولكني لا أكتم القارئ أنني وجدت فيها نمطاً في التفكير لاستسيغه. فهم يكتبون بواد وأنا أكتب بواد آخر. ولست أدعي أنني أصح منهم فكراً. فالحكم في هذا أمر صعب. وليس لدينا مقياس عام يقبل به الجميع لنحتكم إليه. والمستقبل هو الذي سيكشف عن مبلغ الصواب في تفكير كل فريق. فاما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.

ان الذي أستطيع ان أقوله الآن هو انهم يكتبون على نمط ما كان يكتبه الناس في قرون مضت. بينما أحاول انا أن أكتب على نمط جديد. وشتان بين تفكير القرن العاشر وتفكير القرن العشرين.

مشكلة إخواننا أنهم لا يعترفون بوجود فكر جديد، ولا يهتمون بما إكتشف العلماء اليوم من نظريات تكاد تنسخ النظريات القديمة. يعيش أحدهم بين الكتب القديمة وهو يكاد لا يخرج منها. وقد تراء أحياناً مفزوراً بها يظن أنها قد جاءت بالقول الفصل، ولا حاجة له إذن بالسعي وراء علم جديد.

سمعتهم غير مرة يقولون: ان الفلسفة قد انتهت بالفكر إلى غايته، ففيها تفصيل كل شيء. وما النظريات الحديثة في رأيهم الا صوراً مشوهة لما جاء به الأقدمون.

وكتب احدهم في معرض الرد عليّ فقال: ولما ورد في كتاب وعاظ السلاطين بعض المصطلحات العلمية الحديثة التي قد يصعب على الاغلب ممن لم يأنس بها أن يفهمها، مع العلم بأنها ليست بمستحدثة بل إنها من العتيق البالي الذي قد ألبسته المدنية الحديثة ثوباً جديداً وسمته بإسم جديد، فلذلك وجب ان نبين ما لهذه الكلمات من معنى والتي قد أخذ الأستاذ الدكتور يكثر من تكرارها إظهاراً لفضله وعلمه بالعلوم الحديثة.....»(٣).

لست الآن بصدد الدفاع عن نفسي وكتابي. انما وددت أن أنقل هذه الكلمة للقارئ اذ هي تمثل الذهنية التي تسيطر على كثير من رجال الدين في هذه الايام. فهم يسخرون من النظريات الحديثة ويعيدونها مسخاً للأفكار القديمة. وما دروا أنهم بأنفسهم يسخرون!

ان القائلين بهذا القول لا يختلفون عن الثعلب الذي قال عن العنب إنه حامض عندما عجز عن الحصول عليه.

ان النظريات العلمية قد أحدثت إنقلاباً هائلاً في نمط التفكير. وهي في الواقع ثورة كبرى. وليس من الهين على من يجهلها ان يقول أنه يعرفها منذ زمان بعيد.

لا يجوز لنا على أي حال ان ننكر ما للفلسفة القديمة من فضل في تقدم الفكر البشري. ولكن اعترافنا بهذا الفضل لا يمنعنا من التطور بأفكارنا حسب مقتضيات الزمان الجديد.

يحاول بعض المتحذلقين من رجال الدين إدعاء التجديد فيما يكتبون ويخطبون. وتراهم لذلك يحفظون بعض الالفاظ والمصطلحات الحديثة يتلففونها من المجلات والجرائد المحلية، ثم يكررونها في كلامهم اذ يحسبون أنهم بهذا قد صاروا «محدثين». ويحلو لبعضهم أن يقال عنه أنه جمع بين القديم والحديث، ثم يرفع أنفه مغوراً بهذا العلم العجيب الذي وعاء في صدره، ومثله في هذا كمثل ذلك القروي الساذج الذي أراد أن «يتعدن» في كلامه، فضحك المشيئين مع الأسف الشديد.

ينبغي أن يفهم هؤلاء أن التجديد في الفكر لايعني التمشدق بالمصطلحات الحديثة. انه بالاحرى تغيير عام في المقاييس الذهنية التي يجري عليها المرء في تفكيره.

والى القارئ نموذجاً من ذلك.

قلت في كتاب وعاظ السلاطين، (ص9): ان الانحراف الجنسي يزداد بين الناس كلما إشتدت عندهم عادة الحجاب والفصل بين الجنسين، فلم يفهم إخواننا هذا القول وسخروا به. وكان دليلهم في ذلك ان الانحراف موجود في جميع البلاد شرقية وغربية، وجاءوا بأمثلة تدل على وجود الانحراف الجنسي في المجتمعات التي لا حجاب فيها. وذكروا أن في معظم العواصم الاوربية نواد وجمعيات خاصة باللواطلة^(١).

ان هذاالدليل الذي جاءوا به واه من اساسه. وهو لايجديهم في جدلهم شيئاً. فاننا لم اقل بأن الانحراف الجنسي معدوم في البلاد التي لا حجاب فيها. إنما قلت: بأن نسبته تقل في تلك البلاد. وهذا أمر يحثه العلماء ووصلوا فيه الى نتائج تكاد تكون قاطعة.

ان الانحراف الجنسي لا يمكن التخلص منه في أي مجتمع مهما كان. يقول الأستاذ هافلوك إلس المختص بالأبحاث الجنسية: أن هناك اثنين بالمئة من الناس مصابون بالانحراف الجنسي طبيعة لا إكتساباً^(٢). وسبب ذلك راجع الى وجود نقص في تكوينهم البيولوجي. فهم ميالون الى الانحراف الجنسي من تلقاء أنفسهم حتى لو أحيطوا بالحسان الكواعب منذ صباهم الباكر.

وهؤلاء لا علاج لهم على أي حال. يقال أن أحد الجراحئين في الدانمارك استطاع أن يعالجهم بتحويلهم الى إناث. ولكن هذه الطريقة لم تلق رواجاً، وقد منعت الحكومة استعمالها هنالك. ولعل العلم سيكشف طريقة أنجح من هذه في

يوم من الايام. ومهما يكن الحال، فالباحثون الاجتماعيون لا يهتمون بهؤلاء بقدر اهتمامهم بأولئك الذين يكتسبون انحرافهم الجنسي بتأثير ظروفهم الاجتماعية. وقد وجد الباحثون أن نسبة الانحراف تقل وتكثر تبعاً لوجود عوامل متنوعة، منها هذا الحجاب الذي ذكرناه.

ودلت الاحصاءات ان نسبة الانحراف الجنسي تزداد بين البحارة والجنود والمساجين وفي كل مجتمع يخلو من النساء أو تتحجب النساء فيه. فالرجل الذي لا يرى امرأة بقربه مدة طويلة يجد نفسه مدفوعاً الى عشق الغلمان الذين يشبهون النساء قليلاً أو كثيراً. انه يريد التعويض بالقلام عن المرأة التي فارقها. وهو بهذا يختلف عن ذلك المنحرف الطبيعي الذي لا يشتهي التعويض على أي حال.

ان المنحرف الذي يكتسب انحرافه من محيطه يميل الى القلام الناعم البض الذي يشبه المرأة في تكوين بدنه أو ملامح وجهه. اما المنحرف الطبيعي فهو يميل الى الرجل العملاق الخشن الذي تتوفر فيه معالم الرجولة. انه بمعنى آخر: أنثى بصرة ذكر.

ونحن لو درسنا طبيعة الانحراف الجنسي المنتشر في البلاد المتحجبة لوجدنا فيه بعض معالم الاكتساب والميل الى التعويض في الغالب.

وأرجو أن لا ينسى القارئ ذلك الوضع المزري الذي مر به العراق في العهد العثماني عندما كان الحجاب شديد الوطأة على المجتمع، حتى صار عشق الغلمان من المفاخر التي يتباهى بها كثير من الرجال. ولا تزال آثار ذلك باقية حتى يومنا هذا.

والانحراف الجنسي موجود اليوم بأبشع صورته في سواحل الخليج الفارسي، في جهتيه الإيرانية والعربية. وتعد مسقط مركز هذا الانحراف. وهناك يجوز لرجل أن يتزوج رجلاً آخر ويعاشره معاشره الأزواج. ويقال عن الرجل المزفوف أنه «إنستر».

وهذه العادة بدأت في الخليج الفارسي على يد البرتغاليين الذين سيطروا على هذا الخليج في القرن السادس عشر. ودعم هذه العادة استفحال الحجاب الموجود هنالك.

وكان البرتغاليون حين سيطروا على الخليج الفارسي من أكثر خلق الله لواطاً. وسبب ذلك أنهم كانوا بحارة يقضون في البحر زمناً طويلاً على سفنهم

القديمة. والمسافة بين الخليج والبرتغال شاسعة جدا، حيث كانوا يقطعونها في ذلك الحين، عن طريق رأس الرجاء الصالح، في شهور عدة.

والبحارة، بوجه عام، ميالون الى الانحراف الجنسي وذلك لطول العدة التي يفارقون بها المرأة وهم على ظهور السفن. والاماكن التي يرتادها البحارة في عصرنا هذا لا تخلو من هذه الظاهرة.

وقد انتشر اللواط في ألمانيا قبل العهد الهنري. ويبدو ان التقاليد البروسية العسكرية ساعدت على نشره هناك. فالمحاربون الذين ينقطعون عن أهلهم في الخنادق مضطرون لأخذ اللواط لهم عادة. وهذا هو الذي جعل الجيوش في الحرب العالمية الثانية تصطبج معها مجندات من الجنس اللطيف، فتمنع جنودها بذلك من التطلع الى الغلمان بينهم.

وانتشر اللواط بين أولى المراتب العالية في الدولة العثمانية البائدة. وربما نشأ هذا فيهم من تقاليدهم العسكرية القديمة. وكثير منهم كانوا في صباهم من المعاليك، حيث كانت الدولة تشتريهم من أهاليهم غلماناً صفارا فتضعهم في مدارس داخلية ليتعلموا فيها الفنون العسكرية. ولهم كانوا يتعلمون أثناء ذلك فنون الانحراف الجنسي أيضا.

وصارت الابنة أمرا مألوفا بين رجال الدولة في ذلك العهد، حتى أطلق عليها مرض الاكابر. ولا يزال مرض الاكابر هذا مألوفا بين باشوات مصر الذي هم من أصل تركي أو «كولمندي» أي من أبناء المعاليك.

وينتشر اللواط أيضا بين الرهبان الذين ينقطعون لعبادة ربهم في الأديرة المنعزلة. وهو ينتشر كذلك بين رجال الدين الذين يعيشون في مراكز دينية تتحجب المرأة فيها أو يقل وجودها. وقد نجت بعض المراكز الدينية في إيران من هذه العادة لشيوع زواج المتعة فيها، فرجل الدين هناك يشبع شهوته عن طريق المتعة، وبذلك يقل تطلعه نحو الغلمان.

وخلاصة الامر: ان الانحراف الجنسي ظاهرة اجتماعية معقدة تتدخل فيها عوامل شتى. وليس من السهل ان نضع لها قانونا عاما. إنما يصح أن نقول: بأن تحجب المرأة وإنفصالها عن الرجل يزيدان في نسبة انتشار هذه الظاهرة بين الناس. ولست أعني بهذا أن الحجاب يخلق الانحراف أو يوجد من عدم كما ظن الذين نقدوا كتابي الأخير.

وهنا يجب أن نلتفت الى ناحية غفل عنها إخواننا من أرباب التفكير القديم. فهم يدرسون الظواهر الاجتماعية على أساس التعارض بين الوجود والعدم فيها. وهذا هو ما يعرف عندهم بقانون «الوسط المرفوع». والباحثون المحدثون لا يؤمنون بهذا القانون. فليست عندهم ثنائية منفصلة يتراوح الشيء فيها بين الوجود والعدم. وهم حين يدرسون أية ظاهرة اجتماعية يراعون فيها نسبة التزايد والتناقص. فالانحراف أو اليغاف أو الجريمة أو ما أشبه من المشكلات الاجتماعية لا تنشأ عن سبب واحد. وليس هناك من يستطيع القضاء عليها قضاء تاماً. والاصلاح الاجتماعي اذن يتناول المشكلة من حيث نسبة انتشارها بين الناس. وهو يسعى في سبيل تخفيض تلك النسبة، لا في سبيل ازالتها من المجتمع نهائياً.

ومن هنا دخل الاحصاء في البحوث الاجتماعية الحديثة وصار الاصلاح الاجتماعي منوطاً به.

خصص السيد مرتضى العسكري قسطاً كبيراً من كتابه في سبيل البرهنة على أن الانحراف الجنسي إنتشر في الاسلام من جراء سببين لا ثالث لهما:

(1) الامراء والخلفاء حيث جرّهم الترف في الشهوة الجنسية الى البحث وراء متعة جديدة صعبة المنال، فوجدوها في اللواط بالظلمان^(٢).

(2) الاديرة المسيحية، حيث انقلبت في العهد العباسي الى حانات ومواخير للظلمان، وذلك في سبيل إفساد المجتمع الاسلامي وإضعاف امره ازاء الدول المسيحية التي كانت تتربص به الدوائر آنذاك^(٣).

وليس من قصدنا هنا أن ندافع عن أمراء المسلمين أو أديرة المسيحيين. انما نود أن نقول ان الانحراف الجنسي لا ينتشر بين الناس بتأثير أمير أو دير. فهو ظاهرة اجتماعية عامة. وربما كان لواط الامير وانحراف الدير من نتائج هذه الظاهرة لا من أسبابها.

ومن الميوب المنطقية التي تَمْتَوِرُ تفكير إخواننا انهم كثيراً ما يجعلون العرب أمام الحصان كما يقول المثل الانكليزي. أي انهم يَعدُّون السبب نتيجة والنتيجة سبباً.

إننا لاننكر على أي حال ما للسفور من مساوئ ولكن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بمساوئ الحجاب أيضاً. فليس في هذه الدنيا ظاهرة اجتماعية تخلو

من محاسن أو تخلو من مساوئ، ولعل هذا القول لا يريد أن يفهمه أرباب المنطق القديم.

تفكّن إخواننا ما شاء لهم التفنن في تبيان مساوئ السفور وما يجر من ويلات التبرج والخلاعة وآفات الحب والغرام^(٢).

وأود أن أزيدهم علماً أن علماء الاجتماع اليوم قد بحثوا هذه المساوئ بحثاً مستفيضاً عميقاً. وليست هذه التي ذكرها إخواننا إلا شيئاً تافهاً بالقياس إلى ما ذكره علماء الاجتماع في هذا الشأن.

وقد أطلق بعض العلماء على الحب والغرام إسم «العقدة الرومانتيكية»^(٣)، ويكنوا ما تجني هذه العقدة على الناس من بلاء عارم يؤدي إلى تحطيم العائلة. وكتب أحد العلماء كتاباً ضخماً شرح فيه الخطر الذي يهدد المدنية من جراء هذا التفسخ العائلي الذي جره شيوع الحب والغرام بين شباب الجيل الحاضر^(٤).

والعلماء حين فعلوا ذلك لم يندفعوا بأرائهم كما اندفع بها إخواننا المتمزتون فطلبوا من المرأة أن ترجع إلى البيت أو تتخذ الحجاب من جديد.

وسبب ذلك أنهم عارفون بأنهم غير قادرين على إرجاع عقرب الساعة إلى الوراء، فالمرأة بعد أن خرجت من البيت لن ترجع إليه مرة أخرى، ولو ملأوا عليها الدنيا موعظة وصراخاً.

لا يكفي في الفكرة أن تكون صحيحة بحد ذاتها. الأخرى بها أن تكون عملية ممكنة التطبيق. وكثيراً ما تكون الأفكار التي يأتي بها الطوباويون من أصحاب البرج العاجي رائعة ولكنها في الوقت ذاته عقيمة تضر الناس أكثر مما تنفعهم.

ووجدنا أصحاب الفكر القديم لا يميزون بين الممكن وغير الممكن من الأفكار. همهم أن يدرسوا الفكرة دراسة منطقية مجردة، فإذا وجدوها جميلة ذات محاسن آمنوا بها واندفعوا في الدعوة إليها اندفاعاً أعمى.

لا شك أن هذا الوضع المدهش الذي وصلت إليه المرأة الحديثة في خلاعتها وهيامها وحريرتها المفرطة سيؤدي إلى عواقب اجتماعية وخيمة. ولكن هذا لا يجيز لنا أن نقف في وجهها صارخين: إرجعي إلى البيت.

ولو فرضنا أننا قدرنا على إرجاعها إلى البيت لأصيب المجتمع من جراء

ذلك بهواقب وخيمة من طراز آخر.

ومشكلة الانسان انه كثيرا ما يستجير من الرمضاء بالنار.

والواقع انه ليس في الامكان تخليص المجتمع من مشكلاته على أي حال، إن وجود المشكلات دافع من دوافع التطور ولولاها لقتل الناس واستكانوا ووقفوا في طورهم الذي هم فيه.

وهذا مفهوم آخر من المفاهيم الحديثة التي لا يستسيغها اصحاب المنطق القديم.

من خصائص الحياة أننا لانستطيع أن نجد فيها عهداً يخلو من مساوئ. فإذا ركز القدماء أنظارهم على مساوئ السفور جاز للمحدثين أن يركزوا أنظارهم على مساوئ الصبا، حيث كانت المرأة خائفة جاهلة لاتفهم من الحياة إلا ماتيك السفساف والاباطيل التي تنبعث من غفن البيت وضيقة.

والمرأة في الواقع هي المدرسة الاولى التي تتكون فيه شخصية الانسان. والمجتمع الذي يترك اطفاله في احضان امرأة جاهلة لايمكنه أن ينتظر من افراده خدمة صحيحة أو نظراً سديداً.

كان الرجل في الزمان القديم بطلاً يحمل السيف. وكانت المرأة ضعيفة محتاجة الى الرجل في أمر معاشها. فهي مضطرة أن تخدمه وأن تغريه وأن تدلك أعطافه لكي تحصل منه على ماتريد.

أما اليوم فقد بطل فعل السيف، وذهب زمان العضلات المفتولة والانف الشامخ، إذ حل محله زمان الذكاء والدأب وبراعة اليد واللسان. وبهذا خرجت المرأة تنافس الرجل في عمله، وشعرت بانها قادرة على منافسته. فلا سيف هناك ولا مصارعة.

وإذا أراد الرجل إستقلالها من جديد استطاعت أن تكيل له الصاع صاعين. فهي تستطيع أن تعمل كما يعمل وأن تدرس كما يدرس وأن تتحذلق كما يتحذلق، وهي فوق ذلك تملك من سلاح العيون والنهود مايجعله راكعاً بين يديها ينشد قصائد الحب والفراغ.

لو كان السيف في زماننا هذا فعالاً كما كان قديماً، لاستطاع الرجل به أن يقول للمرأة: أرجعي الى البيت، ثم ينفذ قوله بحد السيف إذا شاء.

ولسوء حظ الرجل أن السيف أصبح يوضع في المتاحف، حيث جاء مكانه المسدس والرشاش والحيلة الباردة. وليس من الممكن إذن أن يأمر الرجل المرأة بالرجوع إلى البيت ثم تسمع له وتطيع.

والمرأة مخلوق بشري كالرجل، لها الحق في أن تعيش كما يعيش، وأن تتمتع بالحياة على منوال ما يفعل الرجل.

ولست أقصد بهذا أنني راض بهذا الوضع. فالوضع القديم كان خيراً لي منه طبعاً. والمشكلة أن رضائي وغضبي لا شأن لهما في هذا الأمر. فهو تيار جارف. والذي يقف في وجه التيار سيسحقه التيار في يوم من الأيام. ولعله سيدرك بعد فوات الأوان بأنه قد أضر بنفسه عند مقاومته لذلك التيار.



إن من المفاهيم الجديدة التي يؤمن بها المنطق الحديث هو مفهوم الحركة والتطور. فكل شيء في هذا الكون يتطور من حال إلى حال ولا رادّ لتطوره. وقد أصبح من الواجب على الواعظين أن يدرسوا نوااميس هذا التطور قبل أن يُعْطروا الناس بوابل مواعظهم الرنانة.

من المؤسف أن نرى اخواننا من رجال الدين لا يفهمون هذه الحقيقة. ولهذا وجدناهم يقاومون كل تيار جديد، كأن الأمر بيدهم: يقولون فيسمع الناس قولهم.

والغريب أنهم حين يقاومون التيار أول الأمر يرضخون له أخيراً ويستجيبون له. رأينا كثيراً من الواعظين يحرمون السفور ثم أسفرت بناتهم بعد ذلك. ورأيناهم يمنعون من دخول المدارس الحديقة ثم أدخلوا أبناءهم وبناتهم فيها زرافات ورحداناً. ورأيناهم يحرمون الإستماع إلى المذياع، ثم دخل المذياع في بيوتهم كأنه إبليس يدخل الباب بناب الحية.

وهم اليوم يحرمون الرقص والتبرج والخلاعة ومن يدرينا لعلمهم سيرقصون في يوم من الأيام على أنغام الجاز أو يتحدثون عن الفن في غنج عفيفة وتهزين مارلين.

يقال أن واعظاً نصح أحد مريديه أن يخرج ابنه من المدرسة وخوفه من عذاب الله. فأخرج الرجل ابنه من المدرسة حالا وأخذ يستغفر ربه. ولكنه رأى بعد مدة أن الواعظ أدخل ابنه في المدرسة من غير إكتراث. فأسرع هو إلى ابنته وأدخلها في مدرسة البنات فلما جاء الواعظ يخوفه من عذاب الله مرة أخرى قال

له: إخدع هذه المرة غيري يا سيدي الشيخ.

والواعظ قد فعل ذلك مُضطراً تحت ضغط التيار الاجتماعي المحيط به. انه حُرم المدرسة أول الأمر، ولكنه مع ذلك يريد لولده مستقبلاً لامعاً. فلما رأى الناس يحترمون صاحب الشهادة المدرسية ويفضلونه على غيره في الأعمال والوظائف، أسرع فادخل ولده في المدرسة ونسي أنه كان يحرمها قبل حين.

والآب الذي يمنع أولاده من دخول المدرسة خوفاً من عذاب الله سوف يبتلى بعذاب من الله أشد. انه سيرى ابنه قد تخلف عن أقرانه في مجال الحياة، وسيجد ابنه قد جلس في البيت تبكي وتندب حظها، حيث فازت صويحاتها بالمكانة وبالراتب وبالأزواج أيضاً، بينما هي باقية في البيت حليفة الخيبة.

يقول الامام علي: «لاتعلموا إبناءكم على عاداتكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم». وهذه لعمري لحكمة بالغة. والامام يشير بها الى أن المجتمع في تطور مستمر، فالعادة التي تصلح لزمان قد لاتصلح لزمان آخر.

على الواعظين أن يفحصوا قوة التيار قبل محاولتهم أن يقاوموه. ان عليهم، بعبارة أخرى أن يفهموا أو يسكتوا.

عندما إحتك المسلمون بالحضارة الغربية إنجرفوا بتيارها، وصاروا مجبرين على اقتباس ما جاءت به حسناً كان أم سيئاً.

ومن غرائب ما ارتآه الواعظين في هذا الأمر ان قالوا: خذوا من الغرب مما حسنه واتركوا مساوئه. كان المسألة أصبحت انتقاء طوع الارادة كمن يشتري البطيخ.

ان الحضارة جهاز مترابط لا يمكن تجزئته أو فصل أعضائه بعضها عن بعض. فالحضارة حين ترد تأتي بحسناتها وسيئاتها. وليس في الامكان وضع رقيب على الحدود يفتر لنا منها الحسن ويطرده السيء. ومعنى هذا انها تيار جارف لايمكن الوقوف في وجهه.

وقد حاول الامام يحيى، رحمه الله، أن يصمد في وجه هذا التيار فمنعه من اختراق حدود اليمن بأي ثمن.

انه منع كل شيء يأتي اليه من الغرب، حيث أدرك بأن دخول شيء يسير

يؤدي الى لحاق الشيء الكثير وراءه عاجلا أم آجلا.

ولكن تلك كانت فترة مؤقتة، لا يمكن أن تستمر زمنا طويلا. فالتيار أقوى من أن يصدده صناد ولو طال به الزمان.

ثم جاء وقت احتاج به الامام الى دواء من الغرب يعالج مرضه أو سيارة تحمله في تنقلاته أو تليفون يتصل به بمن يحب، أو سلاح يحارب به خصومه. وهذه الحاجة تزداد على مر الزمان.

واليمن واقعة تحت وطأة الحضارة الجديدة لامحالة، سواء أرادت ذلك أم كرهت. وعند هذا تأتيها الحضارة بجميع ما فيها من وسائل نافعة وآفات ضارة. ولا مخلص من ذلك.

واذ ذاك ستهب المرأة هنالك كما هبت هنا، تطالب بحقوقها وتشد المساواة. والمرأة ستدخل المدرسة أول الامر حيث تبقى محتقظة بالصجاب. فإذا تعلمت طلبت الوظيفة. وإذا توظفت أسفرت عن وجهها. وإذا أسفرت تبرجت - كل طور يجبر وراءه الطور الذي يليه.

ما حدث هنا يحدث هناك، والتطور الاجتماعي يسير في كل بلد على منوال ما سار عليه في بلد آخر. تلك سنة الله ولن تجد لسنة تبيلا!

والانسان في حياته الاجتماعية لا يهتم بأمر الحلال والحرام الذي يأتي به الواعظون. همه أن يجد لنفسه ولأولاده المعاش والمكانة الاجتماعية.

فإذا احترم الناس المتمدين صعب على الأب أن يمنع أولاده من السعي في سبيل هذه المكانة المرموقة ولو جاء برده جبريل عليه السلام.

إن الحضارة الغربية مغرية وهي جبارة تسحق من يقف في طريقها.

ومما يجدر ذكره أنها ليست خاصة بأهل الغرب وحدهم. هي بالأحرى حضارة عالمية ساهم في انشائها الشرق والغرب. وهي اليوم تتغلغل في مختلف أنحاء الأرض وتصل بآثرها الى أقصى مكان.

وإذا دخلت هذه الحضارة في بلد صعب على الفرد فيه أن يتمتع عنها، أنها تعطي المرء رزقا ورفعة بين قومه ولهذا لن يجد الناس بدا من الانتثال عليها والتنافس فيها.

وإذا وجد الناس واعظاً يمنعهم عنها عصوه وسخروا به. لا سيما إذا وجدوه
أخيراً يقترب ما كان ينهاتهم عنه.



لست أريد بكتابي أن أمجد الحضارة الغربية أو أدعو إليها. إنما قصدي أن
أقول: إنه لابد مما ليس منه بُد.

فالمفاهيم الحديثة التي تأتي بها الحضارة الغربية آتية لا ريب فيها وقد آن
الأوان لكي نفهم هذه الحقيقة قبل فوات الأوان.

إننا نمر اليوم بمرحلة انتقال قاسية، ونعاني منها آلاماً تشبه آلام المفاض. فمنذ نصف قرن تقريباً كنا نعيش في القرون الوسطى. ثم جاءت الحضارة الجديدة فجأة فأخذت تجرف أمامها معظم ما إلفناه ونشأنا عليه. ولذا نجد في كل بيت من بيوتنا عراقاً وجدالاً بين الجيل القديم والجيل الجديد. ذلك ينظر في الحياة بمنظار القرن العاشر وهذا يريد أن ينظر إليها بمنظار القرن العشرين.

كنا ننتظر من المفكرين، من رجال الدين وغيرهم، أن يساعدوا قومهم في أزمة المفاض هذه، لكننا وجدناهم على العكس من ذلك يحاولون أن يقفوا في طريق الإصلاح ويضعون على الأباله ضفتاً جديداً.

هوامش المقدمة

- (1) وأخص بالشكر منهم السيد محمد صالح الفوزيني والاستاذ عبدالمنعم الكاظمي والسيد مرتضى العسكري. فقد وجدت في كتبهم كثيرا من الانتقادات القيمة والآراء الصائبة.
- (2) انظر: محمد صالح الفوزيني ، المومثلة الحسنة، ج1، ص4.
- (3) انظر: مرتضى العسكري، مع الدكتور الوردى ، ص 57.
- (4) انظر: Ellis, Psychology of Sex, P IV
- (5) انظر: مرتضى العسكري، المصدر نفسه، ص 32.
- (6) انظر: المصدر، ص54.
- (7) انظر: عبدالمنعم الكاظمي ، من كنت مولاه، ج3، ص51.
- (8) انظر: Elliot and Merrill, Social Disorganization, p467.
- (9) انظر: Zimmerman, Family and Civilization.

الفصل الأول

طبيعة المدنية

كان المفكرون الطوباويون، ولا يزالون، يمدحون التعاون والتآخي وإتفاق الكلمة. وامتلات مواظبتهم بذلك إمتلاءً عجيباً وهم قد أجمعوا على هذا الرأي بحيث لم يشذ فيه منهم أحد الا في النادر.

ونحن لا ننكر صحة هذا الرأي الذي يقولون به. فإتفاق الكلمة قوة للجماعة بلا ريب. ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن ننكر ما للاتفاق من اضرار بالمجتمع البشري في الوقت ذاته.

ان المجتمع البشري لا يستطيع أن يعيش بالاتفاق وحده، فلا بد أن يكون فيه شيء من التنازع أيضا لكي يتحرك الى الامام.

والقدماء حين ركزوا انتباههم على الاتفاق وحده، اتما نظروا الى الحقيقة من وجه واحد وأهملوا الوجه الآخر. فهم بعبارة أخرى: قد أدركوا نصف الحقيقة. اما النصف الآخر منها فبقي مكتوما لا يجرأ أحد على بحثه.

ان الاتفاق يبعث التماسك في المجتمع، ولكنه يبعث فيه الجمود أيضا. فاتحاد الأفراد يخلق منهم قوة لا يستهان بها تجاه الجماعات الأخرى. وهو في عين الوقت يجعلهم عاجزين عن التطور أو التكيف للظروف المستجدة.

ان التماسك الاجتماعي والجمود توأمان يولدان معا. ومن النادر أن نجد مجتمعاً متماسكاً ومتطوراً في آن واحد.

وقد أثبتت الأبحاث الاجتماعية أن المجتمعات البدائية التي تؤمن بتقاليد

الآباء والاجداد ايماناً قاطعاً فلا تتحول عنها تبقى في ركود وعدوء ولا تستطيع أن تخطو الى الامام الا قليلا.

وقد نجد في هذه المجتمعات الراكدة تنازماً عنيفاً، هذا ولكن تنازعها قائم على أساس شخصي لا يعس التقاليد بشيء، وكثيرا ما يكون تنازعهم ناشئا عن تنافسهم في القيام بتلك التقاليد ومحاولة كل منهم أن يتفوق على أقرانه فيها.

ان التنازع الذي يؤدي الى الحركة والتطور يجب أن يقوم على أساس مبدئي لاشخصي. فالمجتمع المتحرك هو الذي يحتوي في داخله على جبهتين متضادتين على الأقل، حيث تدعو كل جبهة الى نوع من المبادئ مخالفة لما تدعو اليه الجبهة الأخرى. وبهذا تنكسر كعكة التقاليد على حد تعبير بيجهوت^(١). ويأخذ المجتمع اذ ذاك بالتحرك الى الامام.

ان المجتمع المتناسك يشبه الانسان الذي يربط إحدى قدميه الى الأخرى فلا يقدر على السير. والرباط الاجتماعي مؤلف من التقاليد القديمة. فإذا ضعفت هذه التقاليد، وبدأ التنازع الفكري والاجتماعي، استلح المجتمع أن يهرك قدميه ويسير بهما في سبيل التطور الذي لا يقف عند حد.

إذا رايت تنازماً بين جبهتين متضادتين في مجتمع، فاعلم أن هاتين الجبهتين له بمثابة القدمين اللتين يمشي بهما.

ومن الجدير بالذكر ان الحركة الاجتماعية لا تخلص من مساوئ رغم محاسنها الظاهرة. فليس هنالك في الكون شيء خيرٌ كُلُّهُ أو شرٌّ كُلُّهُ. فالحركة الاجتماعية تساعد الانسان على التكيف من غير شك. ولكنها في عين الوقت تكلف المجتمع ثمناً باهظاً. اذ هي مجازفة وتقدم نحو المجهول. إنها تؤدي الى القلق والتدافع والاسراف في أمور كثيرة. والإنسان الذي يعيش في مجتمع متحرك لا يستطيع أن يحصل على الطمأنينة وراحة البال التي يحصل عليها الإنسان في المجتمع الراكد. إنه يجابه في كل يوم مشكلة، ولا يكاد ينتهي منها حتى تبغته مشكلة أخرى. وهو في دأب متواصل لا يستريح الا عند الموت. ولا يدري ماذا يجابه بعد الموت من عذاب الجحيم!

ان النفس البشرية تحترق لكي تنير بإحتراقها سبيل التطور الصاخب.

إذا ذهبت الى نيويورك أو باريس أو غيرها من المدن العالمية الكبرى،

وجدت الناس هناك في ركض متواصل وحركة لا تقتر ليلاً أو نهاراً. كلهم يسرون على عجل. فإذا سألتهم: «إلى أين؟» همهموا بكلمات غامضة واستمروا في سيرهم مسرعين.

أما في المجتمع الراكد فشعار الناس: «العجلة من الشيطان». انهم يسرون الهوينى ويشعرون بأن الأيام طويلة قلا داعي للهلج فيها. هم أحدهم أن يصغي إلى قصص الأولين وأساطيرهم مرة بعد مرة وهو سعيد بها يشعر أنه سائر في سبيل الخلود الذي لا عناء فيه.

يبتلي الإنسان بهذه المشكلة ذات الحدين. فإمامه طريقان متعاكسان، وهو لا بد أن يسير في أحدهما: طريق الطمأنينة والركود، أو طريق القلق والتطور. ومن المستحيل عليه أن يسير في الطريقين في آن واحد.

يخيل إلى بعض المغفلين من المفكرين أن المجتمع البشري قادر على أن يكون مطمئناً مؤمناً متمسكاً بالتقاليد القديمة من جهة، وأن يكون متطوراً يسير في سبيل الحضارة النامية من الجهة الأخرى. وهذا خيال غريب لا ينبعث إلا في أذهان أصحاب البرج العاجي الذين يغفلون عن حقيقة المجتمع الذي يعيشون فيه.

يقول توينبي، المؤرخ المعروف، أن الصفة الرئيسية التي تميز المدنية عن الحياة البدائية هي الإبداع. فالحياة البدائية يسودها التقليد بينما الإبداع يسود حياة المدنية^(١).

وحب التقليد هو الذي جعل البشر يعيشون عيشة بدائية على مدى ثلاثمئة ألف سنة تقريباً.

لقد كانوا قانعين طول هذه المدة بما ورثوا عن الآباء والأجداد من عادات وأفكار. فلما حل الشقاء ببعضهم إثر إنزياح العصر الجليدي وإنسدت في وجوههم سبل الرزق، حاروا وفكروا، وأخذوا يجهدون أذهانهم للبحث عن وسيلة جديدة، وبهذا انفتح بين أيديهم باب التحضر الصاخب^(٢).

من الممكن القول بأن المدنية والقلق صفوان لا يفترقان، فالبشر كانوا قبل ظهور المدنية في نعيم مقيم، لا يقلقون ولا يسألون: «لماذا؟». كل شيء جاهز

بين أيديهم قد أعدّه لهم الآباء والأجداد، فهم يسيرون عليه ولسان حالهم يقول: «إننا وجدنا آباءنا على ملّة وإنّا على آثارهم مقتدون» .

إن الأساس الذي تقوم عليه المدنية كما يقول توينبي هو الكدح والشقاء والمعاناة. فالمناطق التي يسهل فيها إكتساب القوت، أو يلتقط فيها الإنتقاط، لا تستطيع أن تنتج مدنية. إذ هي تُعوّد الإنسان على الكسل والتسليم بالقدر والتلذذ بالأحلام.

إن المدنية لها ثمن باهظ، فهي ربيع من ناحية وخسارة من ناحية أخرى. والذين يريدون السير في سبيل المدنية يجب أن يفهموا بأنهم مقبلون على الألم والقلق والعناء. فإذا أرادوا البقاء على ما كانوا فيه من طمأنينة وراحة نفسية وجب عليهم أن لا يسلكوا هذا الطريق الخطر المتعب.

يقول توينبي: أن المدنية مسرح الشيطان ومجاله الذي تخصص فيه. أن المدنية في رأيه هي نتاج التنازع بين الله والشيطان. وقد خلق الله الشيطان عمداً وسلطه على الإنسان لكي يسيره في سبيل المدنية.

ويأتينا توينبي بفلسفة ساخرة في هذا الصدد حيث يقول: إن الحكاية التي تذكرها التوراة حول إغواء الشيطان لأدم وأخراجه من الجنة، هي في الواقع أقصوصة رمزية تشير إلى ظهور المدنية وخروج الإنسان من طور الحياة البدائية إلى طور المدنية^(٣).

يقول الشهير ستاني، صاحب كتاب الملل والنحل، إن إبليس إحتج على ربه ووجه إليه سبعة أسئلة، قال إبليس:

أولاً: إذا كان الله قد علم قبل خلقي أي شيء يصدر عني ويحصل مني فلماذا خلقتني أولاً وما الحكمة من خلقه إياي؟

ثانياً: وهو قد خلقتني على مقتضى إرادته ومشيئته. فلماذا كلّفني بمعرفته وطاعته؟ وما الحكمة في هذا التكليف مع العلم أنه لا ينتفع بطاعة أحد ولا يتضرر بمعصيته؟

ثالثاً: وهو حين خلقتني وكلّفني فالقرنت تكليفه بالمعرفة والطاعة... فلماذا كلّفني بطاعة آدم والسجود له؟ وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص؟

رابعاً: ولّني لم أرتكب قبيحا سوى قولني «لا أسجد إلا لك وحدك» فلمماذا لعنتني وأخرجني من الجنة وما الحكمة في ذلك؟

خامساً: وهو بعدما لعنتني وطردني فتح لي طريقاً إلى آدم حتى دخلت الجنة ووسوست له فأكل من الشجرة القنهي عنها. وهو لو كان منعني من دخول الجنة لاستراح آدم وبقي خالداً فيها... فما الحكمة في ذلك؟

سادساً: وهو بعد أن فتح لي طريقاً إلى آدم وجعل الخصومة بيني وبينه، لماذا سلطني على أولاده حتى حسرت أراهم من حيث لا يرونني وتوثر فيهم وسوستي...؟ فهو لو خلقهم على الفطرة دون أن يحولهم عنها فعاشوا طاهرين سامعين مطيعين لكان ذلك أحسن بهم واليق بالحكمة.

سابعاً: وهو بعد ذلك أمهلني وأخر أجلي إلى يوم القيامة. فلو أنه أهلكني في الحال لاستراح آدم وأولاده مني ولما بقي عند ذلك شر في العالم. اليس بقاء العالم على نظام الخير خيراً من إمتزاجه بالشر؟^(٥)

يروى الشهرستاني، والعهد عليه، أن الله أجاب على حجج إبليس قائلاً: «لو كنت يا إبليس صادقاً مخلصاً في الاعتقاد بأنني ألوهي وأله الخلق ما إحتكمت علي بكلمة لماذا؟ فانا الله لا إله إلا أنا، غير مسؤول عما أفعل، والخلق كلهم مسؤولون»^(٦).

ويقول الشهرستاني تعليقاً على ذلك: إن كل شبهة وقعت لبني آدم، منذ بدء الخليقة حتى يومنا هذا، نشأت كلها من هذه الكلمة الرعناء «لماذا؟». أو هي ترجع، على حد تعبيره، «إلى إنكار الأمر بعد الإقرار بالحق وإلى الجنوح إلى الهوى في مقابلة النص»^(٧). فاللعين الأول لما أن حُكِمَ العقل على من لا يُحْكَم عليه العقل لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق والأول غلر والثاني تقصير...^(٨)

يعتقد الشهرستاني أن الإنسان يجب عليه أن يخضع للأوامر الربانية التي يأتي بها الأنبياء والأولياء خضوعاً تاماً، فلا يسأل عن الغلة فيها ولا يشك في حكمتها. فالجنة التي سكنها آدم من قبل، لا تزال تسكنها الملائكة اليوم، هي موئل الطمأنينة واليقين، حيث يعيش أهلها فيها «طاهرين سامعين مطيعين».

وإبليس يسأل ربه قائلاً: «اليس بقاء العالم على نظام الخير خيراً من إمتزاجه بالشر؟». والغريب أن الملائكة سألوا ربهم مثل هذا السؤال فأجابهم

الله قائلًا: «أني أعلم ما لا تعلمون»^(١١) فسكتوا.
وجاء في الأحاديث القدسية أن الله قال: «أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الشر
وقدرته فويل لمن خلقت له الشر وأجريت الشر على يديه»^(١٢) .

يبدو من هذا أن الله «جل شأنه» قد تعمد خلق الشر وأجراه على أيدي
الناس لسبب يعلمه هو. ولعله لم يشأ أن يعلم الملائكة إيذاء لئلا يفسدهم به.

خلق الله آدم ثم سلط عليه إبليس قصداً وعمداً. فجعل الخير والشر
متصارعين إلى يوم يبعثون. فما هو السر في هذه المفارقة المقلقة؟

حاول بعض متصوفة الإسلام أن يجيبوا على هذا السؤال فقالوا ما معناه: إن
الشيء لا يمكن معرفته إلا بواسطة تقيضه، فالنور لا يدرك إلا بالظلام، والصحة
لا تعرف إلا بالمرض، والوجود لا يعرف إلا بالعدم. وإن امتزاج هذه النقااض
هو الذي أنتج في رأي المتصوفة هذا الكون... وعلى هذا فإن الإنسان لا يستطيع
أن يدرك الله الذي هو الحق إلا إذا عورض بالباطل.

ومشكلة الشر تفسر عند المتصوفة على هذا الأساس. فالشر في نظرهم
ضروري لوجود الخير. والإنسان لا يدرك الخير إلا إذا كان الشر مقابلاً له، كما
أنه لا يفهم النور إلا إذا كان وراءه ظلام»^(١٣).

وقد ذهب ابن خلدون إلى ما يقارب هذا الرأي الصوفي في مسألة الشر.
فهو يقول: «قد لا يتم وجود الخير الكثير إلا بوجود شر يسير من أجل المواد
فلا يفوت الخير بذلك على ما ينطوي عليه من الشر اليسير وهذا معنى وقوع
الظلم في الخليقة ففتنهم...»^(١٤) .

والواقع أن هذا الرأي «الصوفي - الخلدوني» يشبه إلى حد بعيد نظرية
هيجل المعروفة. وعلنا لا نغالي إذا قلنا أن المتصوفة في الإسلام سبقوا هيجل
في هذا بعدة قرون.

ومن المؤسف أن ترى المفكرين الطوباويين لم يعنوا بهذا الرأي ولم يلتفتوا
إليه. فهم قد حاروا في مشكلة الشر في العالم وتجادلوا حولها طويلاً ولكنهم لم
يصلوا فيها إلى نتيجة مرضية. ومعظم حلولهم التي جاءوا بها لا تخلو من
تعسف أو رقاعة.

وعلة عجزهم في تفهم هذه المشكلة أو في حلها، هي أنهم يجرون في

تفكيرهم حسب منطق أرسطو طاليس القديم. وهذا المنطق يؤمن بقانون «عدم التناقض». فالشيء عندهم هو هو. أي أنه قائم بذاته ومنفصل عن غيره.

أما المنطق الحديث، الذي يكثر به المتصوفة وابن خلدون، فهو يرى الأشياء في تشابك وتفاعل وتناقض مستمر. وقد لخص هيجل هذا المنطق بقوله: إن كل شيء يحتوي على نقيضه في صميم تكوينه وأنه لا يمكن أن يوجد إلا حيث يوجد نقيضه معه⁽¹²⁾.

وبواسطة هذا التناقض والتفاعل بين الأشياء يتطور الكون وينمو، ويظهر منه كل يوم شيء جديد.

عيب الطوبائيين أنهم لا يؤمنون بالحركة والتطور. فالحركة في نظرهم أمر طارئ، والسكون هو الأصل في الكون. ولهذا فهم لا يستطيعون أن يفهموا سر الكون أو سر الحياة أو سر المدنية. ويظلون يتجادلون بلا جدوى!

كان الإنسان قبل ظهور المدنية كما رأينا قانعاً مطمئناً لا يسأل «لماذا؟» ولا يحقق أو يدقق. فكان سعيداً من الناحية النفسية سعادة تحبب له الحياة. أما عند إكتشافه للمدنية فقد أخذ يحك رأسه في كل يوم مفكراً فيما يفعل لمعالجة مشكلاته الجديدة التي لم تطرأ على بال الآباء والأجداد. إنه أصبح رفيقاً للشيطان. وهو بذلك صار مبدعاً خلاقاً من ناحية وشقياً كادحاً من الناحية الأخرى.

يعتقد السذج من المفكرين بأن من الممكن تجزئة المدنية. أي أنهم يظنون بأنهم قادرين على تنقية المدنية من شوائبها وقلقها مع الإحتفاظ بإبداعاتها وتجديدها. وهذا رأي لا يستسيغه المنطق الحديث. فالمدنية كل لا يتجزأ، فإن هي جاءت الى مجتمع جلبت معها محاسنها ومساوئها معاً. إن من المستحيل الفصل بين حسنات المدنية وسيئاتها. والإنسان مضطر حين يدخل باب المدنية أن يترك وراءه تلك الطمأنينة النفسية التي كانت تكتنفه في أيام مضت.

لقد أدرك العراقيون هذه الحقيقة خلال الحرب العالمية الأولى حين فوجئوا بالمدنية الغربية تأتيهم بمخترعاتها ونظمها الفكرية والاجتماعية. وهم قد تركوا وراءهم إذ ذاك طمأنينة الماضي وإنجرفوا في هذا الميدان الصاخب الذي نسميه بالمدنية.

لا يزال آباء الجيل القديم يذكرون ما كانوا عليه في تلك الأيام الماضية من
هدوء وراحة بال حيث كانوا يسرون على ما سبَّه لهم الآباء والأجداد، لا
يتساءلون ولا يقلقون.

نادى بعض مفكرينا حينذاك قاطنين: أتركوا مساوئ المدنية وخذوا محاسنها
فقط. ولكن هذا النداء ذهب كأنه نفخة في رماد أو صرخة في واد. لقد أنتجت لنا
المدنية الجديدة إبداعاً في الفكر وتجديداً في النظام، ولكنها أنتجت في عين
الوقت إرتباكاً في الأعصاب وهلعاً في النفوس وتكاليفاً لا ينتهي عند حد.

والفكر البشري حين يتحرر ويخرج على التقاليد لا يستطيع أن يحتفظ
بطابع اليقين على أية صورة. إنه حين يشك في أمر واحد من أمور حياته لا
يستطيع أن يقف في شكه عند هذا الحد. فالشك كالمرض المعدى لا يكاد يبدأ في
ناحية حتى يعم جميع النواحي. والإنسان إذ يكسر تقليداً واحداً لا بد أن يأتيه
يوم يكسر فيه جميع التقاليد. وهو بذلك قد استفاد من جهة وتضرر من جهات
أخرى.

ومن هنا جاء قول القائل: «من تمنطق فقد ترندق» .

يحدثنا الأستاذ حافظ وهبة ما حدث بين فقهاء نجد عندما أدخل الملك
عبد العزيز آل سعود في بلاده المدارس الحديثة والمحطات اللاسلكية. فقد ظن
هؤلاء الفقهاء بأن المدارس الحديثة تعلم الكفر والمحطات اللاسلكية تستخدم
الشياطين في نقل الأخبار.

وإليك القصة كما ذكرها الأستاذ وهبة:

«في أوائل شهر يونيو سنة 1349 - 1930 قامت حجة بين علماء الدين
النجديين، واجتمعوا في مكة؛ وبعد التشاور فيما بينهم وضعوا قراراً يحتاجون
فيه على إدارة المعارف في مكة، لأنها قررت في برامج التعليم أولاً تعليم الرسم،
وثانياً تعليم اللغة الأجنبية، وثالثاً تعليم الجغرافيا التي منها دوران الأرض
وكرويتها.

ولما كان في شيء من الإشراف على إدارة المعارف، فقد تذاكرت مع جلالة
الملك في الموضوع، فرأى من الحكمة أن أجمع بكبار المشايخ وأبحث معهم في

الموضوع، فاجتمعت معهم ودار الحديث على الصورة التالية:

حافظ: لقد أمرني جلالة الملك أن أحضر عندكم لأشرح لكم حقيقة المسائل التي رأيتم إلغاءها من برامج التعليم، إنكم تعلمون مبلغ حبي لكم لأنكم من أنصار السنة، الأخذين بالإجتهد، الرأيين كل قول يخالف القرآن أو السنة الصريحة، ولقد مضى الزمن الذي كان قول العالم مهما كان حجة، ولا اعتقد، إنكم تريدون أن نقبل كل ما تقررون بدون مناقشة؛ فإن ذلك لا يتفق مع الروح التي تدعون إليها، ولا معنى أن نعيب على الناس إتباعهم لعلمائهم من غير حجة أو دليل، وهنا نسير على نفس النسق.

أحد المشايخ: إن ما قلته حق وصحيح ولكن لقد بيّنا للإمام عبدالعزيز الآلة والمفاسد التي تترتب على تقرير هذه العلوم، أما الرسم فهو التصوير وهو مُحَرَّم قطعاً، وأما اللغات فإنها ذريعة للوقوف على عقائد الكفار وعلومهم الفاسدة، وفي ذلك ما فيه من الخطر على عقائدنا وعلى أخلاق أبنائنا، وأما الجغرافيا ففيها كروية الأرض ودورانها، والكلام عن النجوم والكواكب مما أخذ به علماء اليونان وأنكره علماء السلف...

وبعد أخذ ورد قال المشايخ: لقد قررنا ما نعتقد ورفعناه إلى الإمام ولنا في حاجة للجدل المُنهي عنه شرعاً، فإن قيل الإمام مارأينا فالجهد لله، وإذا خالفنا فليست هذه أول مرة يخالفنا فيها^(١٩).

إن تلك الحجج التي أدلى بها مشايخ نجد في تحريمهم للرسم والجغرافيا واللغات هي في الواقع حجج ظاهرية، ولعلمهم متأكدون باطناً من أنها لا تنافي الدين.

أن أخوف ما يتخوفون منه في الواقع هو إثارة الجدل «المنهي عنه شرعاً». إنهم يعلمون بأن الرسم أو اللغات أو الجغرافيا بحد ذاتها لا تضعف عقيدة من يتعلمها. إن الذي يضعف العقيدة هو ما تجر إليه تلك الأمور من جدل وتساؤل وتغلسف.

فالاعتقاد بكروية الأرض مثلاً لا صلة له بالإعتقاد بالله وبالنبوة أو باليوم الآخر. ومشايخ الدين يعرفون هذا تمام المعرفة، ولكنهم مع ذلك يدركون إدراكاً لا شعورياً بأن هذه الفكرة الجديدة تهدم بطبيعتها مزاج التسليم والتقليد الذي يطلبه المشايخ من أتباعهم.

إن التجديد في الأفكار هو الذي يخشاه مشايخ الدين لا الأفكار ذاتها. فهم

لا يخشون كروية الأرض بقدر ما يخشون الجدل الذي تثيره هذه الفكرة في عقول الناشئين.

فالسببي الناشئ قد اعتاد أن يرى الأرض مسطحة وواقفة. وهو يثور ويتسائل ويجادل حين يقال له: بأنها كرة تدور في الفضاء.

وكذلك قل عن اللغات. فتعلّمها بحد ذاته لا يضر العقيدة الدينية بشيء. أما الذي يضر العقيدة فهو ما ياتي وراء التعلم من الإطلاع على الآراء الجديدة التي تحرك الذهن.

والذي حدث بين فقهاء نجد حدث بين فقهاء العراق بدء دخول المدنية الحديثة الى هذا البلد. فقد أخذ الفقهاء هنا يُحرّمون كل شيء جاء من الغرب كما رأينا. فحرّموا قراءة الجرائد وحرّموا السفر وحرّموا حتى الزي الحديث في الملابس وقص الشعر وما أشبه. وكنا نسمع بين أونة وأخرى صرخات الاحتجاج ضد من يقول بأن المطر من البخار أو أن الأرض كروية، أو يقول بأن الجراثيم الحية هي سبب الأمراض.

إن من الواضح أن الإسلام لا يحرم هذه الأمور أو يعاقب عليها. ولكن الفقهاء خافوا منها خوفاً شديداً ولعلهم أحسوا إحساساً باطنياً بأن الأمور الجديدة على تفاهتها ستؤدي بالعقل الى التحرر تدريجياً، وبذا فهي ستدفع الفرد، من حيث يشعر أو لا يشعر، الى الشك والتساؤل في كل شيء وهذا الطامة الكبرى.

إن فقهاء اليزيدية استراحوا حين حرموا على أتباعهم القراءة والكتابة. فالقراءة قد تدعو الإنسان أول الامر الى قراءة الكتب والأدعية المستحبة ولكنها تدفعه تدريجياً نحو قراءة شيء آخر. والخطر كل الخطر في هذا الشيء الآخر. إنه قد يكون جريدة أو مجلة حديثة، وربما قفز القارئ بعد ذلك الى قراءة الكتاب الذي يبحث الفلسفة أو علم النفس أو علم الاجتماع والعياذ بالله. وهذا يؤدي بطبعه الى التساؤل والقلق وحرية التفكير. وإذا وصل القارئ الى هذه المرحلة الحرجة فقد خرج من سعادة الجنة الى شقاء الأرض التي سقط فيها أبونا آدم عليه السلام.

تتعرض التوراة الى شرح السبب الذي أدى الى طرد أبينا آدم من الجنة فتقول: إن آدم عاش في الجنة. هو وزوجته الحسنة، مُنعماً سعيداً، لا يقلق باله غم ولا يعتوره شقاء، حتى جاء اللعين إبليس الى زوجته يغريها بأكل الشجرة المحرمة، وتصف التوراة هذه الشجرة بأنها «شجرة معرفة الخير والشر» (٣).

حار رجال الدين في تعيين نوع هذه الشجرة المنحوسة التي طرد آدم بسببها من الجنة. فمنهم من قال: إنها شجرة التفاح. ومنهم من قال: إنها القمح. ومنهم من قال غير ذلك. والذي نلاحظه أنها لم تكن تفاحاً ولا قمحاً، ولا بطيخاً، أنها بالأحرى شجرة رمزية تدعو أكلها الى الشك والتساؤل وتحرضه على البحث في مسألة الخير والشر والتمييز بينهما. وبعبارة أخرى: إنها تشير الى مفهوم العصيان والتحلل والجرأة على الحرام. فلقد أمر الله آدم أن لا يقرب من هذه الشجرة، كما يقول القرآن، ولكن آدم عصى أمر ربه فأكل منها. والمشكلة تنحصر في عصيان الامر الرباني لا غير.

تقول التوراة: إن الرب قال بعد أن رأى آدم يأكل من الشجرة المحرمة «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً للخير والشر»^(٥٦). وتصف التوراة الحالة المزرية التي صار فيها آدم بعد أن عرف الخير والشر فتقول: إن آدم وحواء عندما اكلا من الشجرة المحرمة إنفتحت أعينهما وشعرا بالخجل من العري الذي كانا فيه فخاطبا لأنفسهما مأزر من أوراق التين. ثم سمع آدم وقع أقدام الرب، إذ كان ماشياً في الجنة، فخجل منه واختفى بين الأشجار. فنادى الرب: يا آدم... أين انت؟ فأجابه آدم: لقد سمعت صوتك في الجنة فخجلت من عراي فأختبأت. فقال له الرب: من ذا الذي أهلك بأنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أوصيتك أن لا تأكل منها؟. وتضيف التوراة الى ذلك قائلة: «قال لأدم لأنك سمعت لقول إمرأتك وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلاً لا تأكل منها. ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك. وشوكاً وحسكاً تنبت لك. وتأكل عشب الحقل. يعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود الى الأرض التي اخذت منها. لأنك من تراب والى التراب تعود»^(٥٧).

يذهب توينبي الى أن هذا السقوط المزري الذي أصاب آدم هو المدنية بالذات. فقد أصبح آدم بعد طرده من الجنة يستحي بعدما كان قليل الحياء. وصار عارفاً للخير والشر بعدما كان أبله^(٥٨). وأمسى شقياً يأكل الخبز يعرق جبينه بعدما كان قائماً كسولاً لا يقلق بآله شيء.

لقد جاءت المدنية للإنسان بخير عظيم ولكنها جاءت له أيضاً بشر أعظم منه، فهي قد أطلقت الفكر من حبسه فأخذ يجوب الفضاء ويستفهم عن كل شيء وهي مع ذلك قد سارت بالفكر في طريق القلق والإلتياث والعصيان. إنها قد أطلعت البشر من معرفة الخير والشر، على حد تعبير التوراة. وهي بذلك قد اذقتهم من

ويلات الخير والشر قسماً كبيراً.

لقد كان البشر قبل المدنية لا يفكرون وكانوا أيضاً لا يقلقون، وقد يصح أن نقول: أن التفكير والقلق صنوان لا يفترقان.

قال أبو الطيب المتنبي في إحدى قصائده الخالدة:

ذو العقل يشقى بالنعيم بعقله

وأخو الجهالة بالشفقة ينعم

فلنرى بعض الأغبياء الذين تعلموا شيئاً من مبادئ العلم أن المتنبي يقصدهم بالذات. ولذا وجدناهم يضعون أكفهم على جباههم ويطلقون الحشرات الطويلة قائلين عن أنفسهم: أنهم أشقياء بسبب أفكارهم العالية وعلمهم الغزير!

إنهم في الواقع أغبياء وسعداء في آن واحد. فلقد أنعم الله عليهم بهذه المبادئ العلمية البسيطة التي جعلتهم يفتخرون على العامة بها ويجلسون في المقاهي حيث يتحدثون عن أرسطوطاليس والفارابي وأتوفهم شامخة في السماء.

إنهم يطلقون الحشرات الطويلة من باب البحر أو المباحة. ولو كانوا أشقياء حقاً لانشفوا بشقاتهم عن هذه الحشرات الرثانة!

وأعجب من هؤلاء ذلك الكويكب الذي كتب مقالة أو مقالتين في إحدى الجرائد، فأخذ يقول عن نفسه: إنه شمعة يحترق ليضيء الغير. ثم سار في الشارع يريد من الناس أن ينظروا إليه بإعجاب وأن يشيروا إليه بالبنان. فإذا وجدهم مشغولين عنه بهمومهم حنق عليهم وقال: هكذا تموت العبقرية!

آن هؤلاء أن يفهموا أن حرية التفكير لا تجلب الشقاء للفرد إلا إذا كانت مستحوذة على عقول معظم الناس. فهي تحرقهم بنارها لتضيء بذلك سبيل التقدم والحركة الإجتماعية.

أما الفرد الذي يعيش في مجتمع راكد فمن لذائذه الخاصة أن يعتاز على أقرانه بشيء من الفهم، وعند ذلك يضع ساقاً على ساق فيتباهى بعلمه الغزير، ثم يطلق الحشرات لينبئ بها عن شقائه «السعيد».

إن «البلاهة» العامة تجلب للناس الطمأنينة والسعادة كما قلنا، وقالوا قديماً:

«السعيد هو الذي لا يملك لنفسه قميصاً وهم يقصدون بذلك: إن السعيد هو الذي لا يملك قميصاً ولا يريد أن يكون له قميص».

أما ذلك الذي يريد القميص ولا يملكه فهو بؤرة الشقاء بلا شك. ومن هنا جاءت مشكلة المدنية الكبرى. فالمدنية معناها التكاليف والتزاحم واستغلال الناس بعضهم لبعض. فظهر من بين الناس الذين طبقة مترفة تملك عدة قمصان، بينما يبقى كثير من الناس لا قمصان لهم. والناس قلقون عند ذلك إذا جاعوا وإذا شبعوا. قيل: إن المعتمد إذا جاع سرق وإذا شبع فسق. وهو في كلتا الحالتين شقي لا يقف شقاؤه عند حد. إنه يركض وراء هدف، فإذا وصل إليه نسيه وأبتكر له هدفاً آخر يركض وراءه. فهو يركض ويركض وراء سراب. إنه يجدد ويبدع في كل يوم ولكن الجديد يصبح عنده قديماً في اليوم التالي.

أما البدائيون الذين يعيشون على الفطرة فهم إذا شبعوا حمدوا ربهم وإذا جاعوا حمدوا ربهم كذلك. ومزيتهم أنهم يشبعون جسيماً ويجوعون جميعاً. فليس بينهم متخوم ومحروم فالتنافس ممنوع عندهم إلا فيما يجلب منفعة للجميع. أما التكاليف الفردي فهم يعدونه عيباً لا يجوز لإنسان أن يتصرف به.

وجدنا هذا واضحاً عند البدو الواغليين في الصحراء الذين لم يتأثروا بعد برذائل المدنية. ويحدثنا ويل دورانت أنه موجود كذلك عند البدائيين الذين يعيشون في الغابات.^(٢٥)

فلا يوجد بينهم جائع في الوقت الذي يوجد طعام في مكان ما من القرية. وإذا حصل أحدهم على غنيمة وزعها حالاً على من كان بقربه. يقال أن أحد السواح أعطى بدلة كاملة من الملابس لأحد البدائيين، ثم وجد بعد وقت قصير أن القبعة صارت حصاة رجل منهم، والسراويل ذهبت لآخر، والمعطف عند ثالث...

وسمع أحد البدائيين في جزيرة ساموا عن حالة الفقراء في لندن من فم سائح مر به. فتعجب البدائي عجباً شديداً وقال: كيف يمكن أن يجوع هؤلاء الفقراء؟ اليس لهم أقرباء أو عشيرة؟ إنه لا يستطيع أن يتصور انساناً يجوع وحوله أناس قد شبعوا.

أما في المدنية فهذا أمر مألوف لا يعجب منه أحد. وهذا يؤدي إلى التنازع طبعاً، فتنشأ عنه الحركة الاجتماعية التي تدفع بالمجتمع إلى الأمام.

شعار البدائيين: «القناعة كنز لا يفنى» . وهم لا يدخرون شيئاً لخدمهم. فهم يقولون كما يقول البدوي: «أصرف ما في اليد يأتيك ما في الغد» .

سال بيرى، المكتشف المعروف، رجلاً من الأسكيمو: «ماذا تفكر؟» فاجابه الرجل: «ليس هناك داع للتفكير. فعندي كمية وافرة من الطعام»^(٢٠).

ويحدثنا دورانت عن قبائل البوشمان في إفريقيا أنهم «إما في وليمة عامة أو في مجاعة عامة» . فإذا صاد أحد البدائيين صيداً سميناً جاقاً كلهم يحتفلون به ويرقصون حوله ويأكلون منه أما الصائد نفسه فليس له من هذا الطعام حصة تزيد على حصة غيره. يكفي من الفضل أنه صار في نظر المجاعة مرموقاً يشار إليه بالبنان.

ولذا فالبدائي لا يعمل مادام الطعام عنده موفوراً. فإذا نفذ الطعام لديه سعى في الأرض يطلب الرزق. ومن هنا نشأت مشكلة لدى الشركات التي تستخدم عمالاً من البدائيين. فالعامل منهم لا يكاد يجد في يده نقوداً في آخر الأسبوع حتى يذهب إلى أهله يتعطى ولا يرجع إلى العمل إلا بعد أن تنفذ منه النقود.

ويلاحظ مثل هذا عندنا لاسيما في تلك الأوساط التي لم تتأثر بعد بعبء المدنية تأثراً كبيراً. وقد نجد بعض القرويين يعملون بضعة أيام ثم يذهبون بعدها إلى أهلهم في القرية ليتمشيخوا فيها فينفقون هنالك في يوم ما جموعهم في أيام.

يذكر دورانت: أن البدائيين في استراليا لا يمكن تشغيلهم بأجور تدفع بعد حين. فهم يريدون الأجر حالاً، وإذا حصل أحدهم على شيء من المال نتيجة عمله انقطع عن العمل حتى ينفذ ماله، فيرجع إلى العمل مرة أخرى...

ويعلق دورانت على هذا فيقول: «في اللحظة التي يبدأ فيها الإنسان بالتفكير في غده، يخرج من جنة عدن إلى هاوية القلق، فتعطل وجهه آنذاك صفرة الغم ويشتد فيه الجشع وحب التملك وبذا تزول عنه الغبطة البلهاء»^(٢١).

يقول الآثاريون أن المدنية لم تبدأ في التاريخ إلا بعدما اكتشف الإنسان الزراعة. فقد كان الإنسان قبل ذلك يلتقط القوت من الشجر أو يقتنصه على الأرض.

ومما يجدر ذكره هنا: أن الزراعة تحتاج الى تدبير خطة وإنتظار وإدخار. فالزراع يعمل في يومه لغده. وهو مضطر أن يصلح الأرض ويشق الترع ثم يحرق ويبدد ويروي ويحصد... وهذه أمور تحتاج الى التفكير في الغد والإستعداد له.

والزراع مضطر كذلك الى بناء المساكن ودراسة الفلك واختراع الكتابة فالزراعة تدعو الى الإستقرار في الأرض والإستقرار يؤدي الى بناء بيت دائم. وهي تدعو صاحبها أيضاً الى تسجيل حساباته المعقدة لئلا ينساها والى ضبط ديونه لئلا تُنكر. وهي تدفعه الى مراقبة النجوم والشمس والقمر لكي يضبط بها مواسم البذر والحصاد وماأشبه. وكل أولئك أمور تدفع به دفعاً نحو إتقان العلوم والفنون بشتى أنواعها.

إن الهندسة والحساب والفلك تؤدي آخر الأمر الى التفلسف، والتفلسف يؤدي بدوره الى الشك والتساؤل والقلق، ولذا يمكن القول: بأن الإنسان حين ابتكر المدنية دخل في ورطة لا يدرى كيف يخرج منها.

فمن شك بالله كفر. ومن تمنطق فقد تزندق.

إما البدائي فهو لا يكفر ولا يتزندق أبداً. إن الشك والتزندق لا يأتیان إليه إلا عندما يحتك بالمتمدنين وتصيبه عدوامهم. إنه في قريته مؤمن واثق، يعيش في تراث الماضي السحيق ويتمتع بأوهامه وأحلامه. وليس في القرية أحد يقول: «لماذا؟». كل شيء عندهم مقدس لا يجوز الشك فيه أو الخروج عليه. والشك عندهم كفر يعاقب صاحبه عليه عقاباً شديداً.

لقد امتلأت نفوسهم يقيناً وعقيدة وغبطة. فإذا تمرض أحدهم لجأوا الى الكاهن ليقرأ على رأسه ويصبق في فمه أو يرقص حوله. وهو مؤمن بأنه سيشفى بدعاء هذا الكاهن. وإيمانه هذا يوحي إليه بالشفاء فيشفى. أو هو على الأقل يتوقع الشفاء فتعتلا نفسه أملاً وطمانينة.

وهو في ذلك يعكس المتمدن الذي يسيطر عليه الخوف وتأخذ منه الوسواس كل مأخذ.

وإذا ثارت البراكين بقرب القرية لجأ أهل القرية الى الكاهن يستنجدون به ثم يأخذون بالرقص والدعاء وعمل التعاويذ. والبركان قد لايتأثر بتعاويذهم هذه، ولكنهم على كل حال مطمئنون أثناء إنفجار البركان إذ يعتقدون بأنه لن يصيبهم

إلا ما كتب الله عليهم.

وإذا خرج أحدهم إلى الصيد فإنه لا يهتم بشحن سلاحه المادي بقدر ما يهتم بشحن سلاحه النفسي. فهو يحمل معه التعويذة التي جربها في أعماله السابقة، وهو يذهب إلى الكاهن ليبارك له صيده ويحفظه من أخطاره وهو حين يواجه السبع الضاري لا يخاف، لأن التعويذة ستنصره، والكاهن سيشفيه.

أما إذا أكله السبع بعد كل هذه الإحتياطات فلا بأس عليه لأنه سيذهب إلى حيث يعيش أبائهم وأجدادهم الذين أكلهم السبع من قبل ونعموا بجنة الفردوس التي وعد بها المتقون.

هوامش الفصل الأول

- (1) انظر: Babehot, Physics and Politics.
- (2) انظر: Toynbee, A Study of History(ab.) p.49.
- (3) انظر: Ibid, p. 68-77.
- (4) انظر: Ibid, p. 60-66.
- (5) انظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص7 - 8 .
- (6) انظر: نفس المصدر، ج 1 ، ص9.
- (7) انظر: نفس المصدر ، ج1، ص10.
- (8) انظر: نفس المصدر ، ج1، ص8.
- (9) انظر: القرآن، سورة البقرة، آية30.
- (10) انظر: عبدالرؤوف ، الاتحافات السنية، ص63.
- (11) انظر: O leary, Arab Thought..., p.199-200.
- (12) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 390-391.
- (13) انظر: علي الوردي، حوارق اللاشعور، ج1، ص 100-101.
- (14) انظر: حافظ زهير، جزيرة العرب في القرن العشرين، ص 126-127.
- (15) انظر: التوراة، سفر التكوين، الاصحاح الثاني.
- (16) انظر: المصدر السابق ، الاصحاح الثالث.
- (17) انظر: المصدر السابق.
- (18) وهذا يشابه من بعض الوجوه ما جاء في الحديث :«إن الله إطلع على اهل الجنة فوجد أكثرهم يلهوا»
- (19) انظر: Durant, Our Orient Heritage, p.17.
- (20) انظر: Ibid, p.6.
- (21) انظر: Loc.,cit.

الفصل الثاني

منطق المتعصبين

ذكرت في مقدمة الكتاب أن رجال الدين عندنا لا يزالون يفكرون بأسلوب القرن العاشر، بينما هم يعيشون في القرن العشرين، فهم يتجادلون في محافظتهم كما يتجادل الفارابي أو ابن طفيل، غافلين عما جاء به العلم الحديث من نظريات جعلت أقوال الفارابي وابن طفيل شبيهة بلغو الأطفال.

عند زيارتي لإيران في الصيف الماضي ذهبت إلى شيخ من شيوخ الدين هناك أسمع إليه. وكان هذا الشيخ يدعي بأنه فيلسوف. فإذا تحدث إلى طلابه فتحوا أفواههم إعجاباً بما يتمنطق به من أفانين الفلسفة القديمة.

سأوني حقاً أن يقضي هذا الشيخ عمره الطويل في ممارسة هذا الفن العتيق من أفانين الكلام. وجدته فرحاً بما أوتي من ذلاقة اللسان وما استوعب من مصطلحات الفلسفة القديمة. هو مقتنع بها ويظن أن الناس جميعاً سيقتنعون بها حالما يستمعون إليه. لقد حصر تفكيره داخل إطار ضيق من هاتيك المقاييس والمصطلحات فلا يفهم سواها.

ومثله في ذلك كمثل الذي يصرف عمره كله في ممارسة السيف والرمح وغيرهما من أسلحة الحروب القديمة. وهو معتقد بأنه سيفتح بها الدنيا. هذا مع العلم أنه يعيش في عصر أصبحت هذه الأسلحة فيه توضع في المتاحف لكي يتفرج عليها الناس ويضحكون منها.

إن الذين يمارسون المنطق القديم في هذا العصر يشبهون أولئك الإيطاليين، من طراز عنقرة العيسبي، الذين يهجمون بالسيف على جندي حديث يحمل بيده رشاشاً سريع الإطلاق. فهم مهما تفننوا في إبداء ضروب البسالة والشجاعة فإن الرشاش يحصدهم في أرجح الخن، حيث لا ينفعهم آنذاك بسالة ولا حماسة.

ليس من المجدي أن أقول بأن المنطق الحديث أصبح من منطقهم القديم. فليس هناك مقياساً مطلقاً يرضى به الفريقان. وكل فريق قد اعتاد أن يرى الحق بجانبه دون غيره، وهو راض عن طريقة تفكيره لا يحب عنها تحويلاً.

كل ما أستطيع قوله في هذا الشأن هو أن المنطق الحديث سوف ينتصر على أي حال شيئاً أم أبيناً.

إن منطق العلم الواقعي لا يقف شيء أمامه، وهو سيقلب المنطق القديم كما غلب الرشاش أصحاب السيف في تنازع البقاء.

يستطيع أصحاب السيف أن يذموا الرشاش ما شاء لهم الذم، وأن يعدوه سلاح الجبناء اللثام الذين يتربصون لعدوهم عن بعد ويقتلونه غيلة. ولأصحاب السيف الحق في أن يمدحوا أنفسهم وينسبوا إليها كل فضيلة من الفضائل التي كان الناس يتفأخرون بها في الماضي. ولكن هذا المدح لا ينفعهم شيئاً أزاء الرشاش، فالرشاش يحصدهم حتماً والنصر له على أي حال. والأجدر بأصحاب السيف أن يعترفوا بهذا الواقع الذي لا مناص منه وأن يرضخوا لواقعه، وإلا فإن الزمان يسحقهم كما سحق رماة الحجر في عصور البشرية الأولى.

إن موكب التاريخ سائر، دائب في سيره. وهو لا يعرف التفاضل على أساس المقاييس الإعتباطية التي يتخيلها الفلاسفة من أصحاب البرج العاجي. ومن لا يسائر الزمن دأسه السائرون بأقدامهم، إذ هو يستفيث فلا يسمع إستفائته أحد....

يذكر المؤرخون أن نابليون عندما جاء إلى مصر قاتماً، وهو يحمل معه خططه العسكرية الحديثة، قابله المماليك بسيوفهم الصقيلة وهم راثقون بأنهم

منتصرون عليه. فكان أحدهم يلبس الطاس والدرع على الطريقة القديمة، وهو شامخ بأنفه يظن أنه سينتصر اليوم كما انتصر بالأمس على حشود الفلاحين والمساكين. وأخذت الخيول تصهل والسيوف تلمع والغبار يثور، فخيّل إليهم أن نابليون «الكافر القزم» سيتهمز أمام شجاعتهم النادرة وعقيدتهم الجبارة.

أما نابليون فكان في تلك الساعة هادئاً وقد وضع بين يديه ورقة يتأمل فيها. إنه كان يعد خطته في المناورة والتطويق وفي اللف والدوران. فهو يرسم خطأ هنا ويضع نقطة هناك كأنه كان يلعب الشطرنج أو يفتح الفال لبنات الجيران.

وما هي إلا لحظة من لحظات التاريخ الحاسمة حتى وجدنا الممالك صرعى في التراب بجيبهم الفضفاضة وشواربهم الطويلة. فلم ينفعهم آنذاك حماسة أو ينصرهم هتاف.



قرأت كثيراً من الكتب التي يصدرها رجال الدين هذه الأيام. ولا أكتف القارئ أنني مولع بقراءة مثل هذه الكتب. وأشعر عند مطالعتها كأنني أشهد فيلماً تاريخياً من أفلام السينما. ويتأبني هذا الشعور بوجه خاص حين أقرأ الكتب التي يكتبها رجال الطوائف الإسلامية المختلفة إذ يرد بعضهم على بعض.

فالكاتب يقدم لكتابه في صفحاته الأولى مقدمة فخمة يقول فيها عن نفسه أنه محايد قد تجرد من عواطفه المذهبية وعقائده الموروثة ويريد أن يدرس التاريخ على ضوء العقل والمنطق.

ولكني لا أكاد أوالي القراءة في مثل هذا الكتاب حتى أجد صاحبه يجمع البراهين والأدلة العقلية والنقلية لكي يبرهن بها على صحة عقائده المذهبية جميعاً لا يحيد عنها قيد شعرة.

هو يبدأ كتابه بتجميد العقل وبوجوب الإسترشاد به في تصحيح كل رأي أو عقيدة ولكننا نجده في ثنايا الكتاب لا يخرج قليلاً أو كثيراً عن عقائده الموروثة، كان الإستدلال العقلي قد صار عنده مطية للعقائد يذهب به في كل طريق يراه مناسباً لتدعيم تلك العقائد واحتكار الحق لها وحدها.

ولا تكاد تمر فترة قصيرة على صدور مثل هذا الكتاب حتى يصدر ضده

كتاب آخر بقلم مؤلف من رجال الطائفة الثانية. وهذا المؤلف كصاحبه الاول يبدأ كتابه بتمجيد العقل والمنطق ثم يمضي بعد ذلك في تأييد عقائده الموروثة بالأدلة العقلية والنقلية، كأن المنطق لا يؤيد إلا عقائده وحدها والله الحمد.

وهكذا يمر الزمان بعد الزمان ورجال الدين مشغولون بتأييد عقائدهم عن طريق العقل والمنطق، فلا يقنع أحدهم بما يقول الآخر، وكل منهم ينسب إلى الآخر صفة المكابرة والمغالطة والعناد وما أشبه.

صدر منذ عهد قريب كتاب يبحث في حادثة من حوادث التاريخ الإسلامي طبق ما ترتأيه طائفة دينية معينة. وكتب أحدهم مقدمة للكتاب قال فيها:

«أما الكتاب فقد وُفِّق في عدة نواحي، وُفِّق في نظريته لبحثه نظرية موضوعية خالصة لا يلمس فيها للمؤلف أية عاطفة ولا يدرك له فيها أي تحيز. وإذا قدر له أن ينتهي في بحثه إلى حيث تنتهي عقيدته المذهبية فليس ذلك إلا لأن منهجه العميق انتهى به إلى هذه النهاية...»^(١).

فالمقدم ينسب لمؤلف هذا الكتاب النظرية الموضوعية الخالصة المجردة من أية عاطفة مذهبية. ثم يعود ليقول بأن هذه النظرية الموضوعية هي التي انتهت بالمؤلف إلى تبيان صحة عقيدته المذهبية. أي أن المؤلف لم يكن قاصداً منذ البدء أن يبرهن على صحة هذه العقيدة، إنما جاء البرهان من تلقاء نفسه حيث كان المؤلف يتبع في بحثه المنهج العلمي الدقيق.

والمنطق الحديث يصف مثل هذا الكلام بالخرافة. فالمتدين المؤمن بعقيدة من العقائد لا يستطيع، مهما حاول، أن يتجرد من عاطفته المذهبية وقد يظن المؤمن أنه متجرد من العاطفة، ولكن ذلك من قبيل الأوهام التي لا أساس لها من الحقيقة.

إن من شرائط المنهج العلمي الدقيق أن يكون صاحبه مشككاً حائراً قبل أن يبدأ بالبحث. أما أن يدعي النظرية الموضوعية وهو مُنغمس في إيمانه إلى قمة رأسه فمعنى ذلك أنه مُقفِل أو مخادع. ونحن نود أن نبريء رجال الدين من هاتين الصفتين.

لا لوم على رجال الدين حين يؤيدون عقائدهم المذهبية بشتى الوسائل. فهم مكلفون إزاء ضمائرهم وإزاء أتباعهم بأن يبشروا بعقائدهم بكل وسيلة. ولكننا نلومهم حين نراهم يستخدمون المنطق العتيق البالي في هذا السبيل، فمثلم في

هذا كمثل ذلك الذي يدخل في معركة حربية حديثة يلوح بسيف يمانى. إنه يؤذي نفسه ويؤذي قومه في آن واحد. وقد يمتنع المحاربون عن إطلاق النار عليه إذا هم يفضلون أن يضحكوا عليه بدلا من أن يقتلوه.

لقد دلت التجارب الكثيرة أن الجدل المنطقي الذي يستخدمه رجال الدين عبث ضائع لا طائل ورائه ولا جدوى فيه. فلم نجد إنساناً إقنع برأي خصمه نتيجة الجدل المنطقي وحده. إن هذا الجدل قد يسكت الإنسان وقد يفحمه أحيانا ولكنه لا يقنعه. ويظل الإنسان مؤمناً بصحة رأيه حتى النفس الأخير. أما إذا رأيناه يبدل رأيه فعلاً فلنبحث عن العوامل النفسية والاجتماعية التي دافعه إلى ذلك.



حين يدافع الإنسان عن عقيدة من عقائده المذهبية يظن أنه إنما يريد بذلك وجه الله أو حب الحق والحقيقة. وما دري أنه بهذا يخدع نفسه. إنه في الواقع قد أخذ عقيدته من بيئته التي نشأ فيها. وهو ولو كان قد نشأ في بيئة أخرى لوجدناه يؤمن بعقائد تلك البيئة من غير تردد ثم يظن أنه يسعى وراء الحق والحقيقة.

لم يبتكر العقل البشري مكيدة أبشع من مكيدة الحق والحقيقة. ولست أجد إنساناً في هذه الدنيا لا يدعي حب الحق والحقيقة. حتى أولئك الظلمة الذين ملأوا صفحات التاريخ بمظالمهم التي تقشعر منها الأبدان، لا تكاد تستمع إلى أقوالهم حتى تجدها مفعمة بحب الحق والحقيقة. والويل عندئذ لذلك البائس الذي يقع تحت وطأتهم. فهو يتلوى من شدة الظلم الواقع عليه منهم بينما هم يرفعون عقيرتهم هاتفين بأنشودة الحق والحقيقة.

يقال بأن أحد السلاطين المؤمنين بالله ذبح ذات يوم مئة ألف مما كانوا على عقيدة غير العقيدة التي نشأ هو عليها. ثم جعل من جماجم هؤلاء القتلى منارة عالية وصعد عليها مؤذن يصيح بأعلى صوته: «لا إله إلا الله» (١).

وحدث مثل هذا في العهد العثماني حين جهز والي الموصل حملة عسكرية ضد اليزيديين الساكنين في شمال العراق. ذهبت تلك الحملة إلى القرى اليزيدية فقتلت أطفالها واستباحت نساءها وجاءت بالأحياء من رجالها إلى الموصل ليخبروا بين حد السيف أو شهادة «لا إله إلا الله».

وقد فرح الوالي بهذا النصر الذي أتمه الله على يده طبعاً وخيل إليه أن

القصور الباذخة تشيّد له في جنة الفردوس جزاء هذه المذبحة الرائعة التي قام بها.

غضب هذا الوالي على اليزيدية لكونهم يعبدون الشيطان من دون الله. ونسي أنه لو كان نشأ في قرية يزيديّة من أبوين يزيديين لكان مثلهم يعبد الشيطان ويترنم بأشاديحه ويذوب هيّاماً به وشوقاً إليه.

إنه اعتاد على سب الشيطان واحتقاره لأنه وجد منذ طفولته الباكّة جميع الناس حوله يسبون الشيطان ويحتقرونه، فأخذ يسبه معهم ويتخيله بصورة بشعة ممجوجة.

سئل أبو السعود العمادي مفتي الإسلام في عهد السلطان سليمان القانوني عن اليزيدية: هل يحل للمسلمين قتالهم، أفوتونا مأجورين؟

فقال المفتي: «الجواب والله أعلم بالصواب: يكون قاتلهم غازياً، ومقتولهم شهيداً. لأن جهادهم وقتالهم جهاد أكبر وشهادة عظمى.. وهم أشد كفراً من الكفار الأصليين وقتلهم حلال في المذاهب الأربعة، وجهادهم أصوب وأثوب من العبادات الدينية، وتشيت شملهم، وتفريق جموعهم، والمباشرة في قتلهم وقتل رؤسائهم من الواجبات الدينية، وحكام الوقت والولاء الذين يرخصون في قتلهم، ويحرّضون على قتلهم ويرغبون في سببهم، شكر الله سعيهم وأعانهم وساعدهم على مقاصدهم وأيدهم عليهم بنصره العزيز. فلهم أن يقتلوا رجالهم ويستأسروا ذريتهم ونساءهم ويبيعوهم في أسواق المسلمين أسرى كسائر الكفار ويحل لهم التصرف في أبكارهم وزوجاتهم...»^(٥).

إن هذه الفتوى الغاشمة تصلح أن تكون نموذجاً رائعاً لاسلوب المنطق القديم في التفكير. إنه منطق الإيمان القاطع الذي لا يشوبه شيء من الشك. ومن حاد عن هذا الإيمان أو شك فيه وجب قتله في سبيل الله. لا يبالى أصحاب هذا المنطق بما يقول الفريق الآخر، فقلوبهم مغلوطة من أساسه ولا حاجة لهم في نقاشه.

يقول شيلر في وصف المنطق القديم: «إن الحقيقة في ضوء المنطق المطلق واحدة، والآراء يجب أن تكون متفقة. فإنت إما أن تكون مع الحقيقة أو ضدها. فإذا كنت ضدها فأنت هالك. أما إذا كنت مع الحقيقة فليس لأحد أن يجرح على مناقضتك. إنك محق إذا غضبت على أولئك الذين يجادلون في الحقيقة. الحقيقة حقيقةك أو هي بالأحرى أنت إذا جرأت نفسك من مشاعرك البشرية»^(٦).

وقد ساعد هذا المنطق الناس، ولا يزال يساعدهم، في حروبهم الدينية والسياسية التي امتلات بها صفحات التاريخ. فهو منطق يصلح للدفاع والهجوم، ولا يصلح لاكتشاف الحقائق الجديدة أو التثبت من صحة الآراء القديمة. وقد أشار الاستاذ توماس إلى أن المنطق القديم هو منطق العقائد الموروثة لا منطق المعرفة النامية.^(٣)



إن من الظلم حقاً أن نعاقب الناس على عقائدهم التي لَقُّوا بها في نشأتهم الاجتماعية.

والمنطق القديم مبني على أساس أن الإنسان يعتقد عقيدته بإرادته، وأنه يصل إليها عن طريق التفكير والرؤية، وهذا خطأ يؤدي إلى الظلم في كثير من الأحيان.

الواقع أن الإنسان يؤمن بعقيدته التي ورثها عن آيائه أولاً ثم يبدأ بالتفكير فيها أخيراً. وتفكيره يدور غالباً حول تأييد تلك العقيدة. ومن النادر أن نجد شخصاً بذل عقيدته من جراء تفكيره المجرد وحده. فغالباً أن يكون هناك عوامل أخرى، نفسية واجتماعية، تدفعه إلى ذلك من حيث يدري أو لا يدري.

يصف القرآن عقول الناس بأنها مغلقة وأنها عمياء ويؤكد على ذلك في كثير من آياته. وهو يقول: «إنها لا تسمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور.»^(٤) ويقصد القرآن بالقلوب العقول كما يعرف ذلك كل متتبع لأساليب اللغة العربية.

وكان القرآن يهيب بالناس ويهتف بهم المرة بعد المرة قائلاً لهم: ألا تفكرون... ألا تعقلون.. ألا تبصرون. والناس يسمعون هذا ولا يفهمون.

وهؤلاء الناس أنفسهم لم يكادوا يرون النبي منتصراً تحف به حالة المجد والقوة حتى انثالوا عليه من كل جانب يعلفون دخولهم في الدين الجديد ويهتفون بملئ أفواههم: «لا إله إلا الله محمد رسول الله».

وكما ازداد الإسلام انتصاراً ازدادوا به إيماناً. حتى رأيناهم أخيراً يضطهدون من يخرج عنه بمثل ما كانوا يضطهدون من كان يدخل فيه أول الأمر.

نرى المسلمون اليوم يذوبون حباً بالنبي ويتفنون في مديحه في كل حين. وهم إنما فعلوا ذلك لأنهم ولدوا في بيثة تقديس النبي محمداً وتبجله. ولو أنه ظهر بينهم اليوم بعبادته التي قارمه عليها أسلافهم لما قصروا عن أسلافهم في ذلك فالناس كالناس والأيام واحدة كما قال الشاعر العربي.

قد يعتقد المسلمون اليوم أنهم لو كانوا يعيشون في زمان الدعوة الإسلامية لدخلوا فيها حالما يسمعون بها. ولست أرى مغالطة أسخف من هذه المغالطة.

يجب على المسلمين اليوم أن يحمدا ربهم ألف مرة لأنه لم يخلقهم في تلك الفترة العنصرية. ولو أن الله خلقهم حينذاك لكانوا من طراز أبي جهل أو أبي سفيان أو أبي لهب أو لكانوا من أتباعهم على أقل تقدير، ولرموا صاحب الدعوة بالحجارة وضحكوا عليه واستهزأوا بقرآنه ومعرجه.

تصور يا سيدي القارئ نفسك في مكة أبان الدعوة الإسلامية، وأنت ترى رجلاً مستضعفاً يؤذيه الناس بالحجارة ويسخرون منه، ويقولون عنه أنه مجنون. وتصور نفسك أيضاً قد نشأت في مكة مؤمناً بما آمن به آباؤك من قدسية الأوثان، تتمسح بها تبركاً وتطلب منها العون والخير. ربك أمك المجنونة على هذا وأنت قد اعتدت عليه منذ صغرك، فلا ترى شيئاً غيره. ثم تجد ذلك الرجل المستضعف يأتي فيسب هذه الأوثان التي تتبرك بها، فيكرهه أقرباءك وأصحابك وأهل بلدتك وينسبون إليه كل منقصة ورذيلة. فماذا تفعل؟ أرجو أن تتروى طويلاً قبل أن تجيب عن هذا السؤال.

إن ما وصف القرآن به عقول الناس يشبه إلى حد بعيد ما اكتشفه العلم الحديث من طبيعة العقل البشري. فالعقل البشري مختلف بخلاف سميك لا تنفذ إليه الأدلة والبراهين إلا من خلال نطاق محدود جداً وهذا النطاق الذي تنفذ من خلاله الأدلة العقلية مؤلف من تقاليد البيئة التي ينشأ فيها الإنسان في الغالب. وهذا هو ما أسميته في أحد كتبي السابقة بالإطار الفكري.^(٢)

فأنت إذا جئت للإنسان بأقوى دليل تريد أن تقنعه على رأي يخالف تقاليده ومألوفاته السابقة، لوى عنك عنقه ونجد دليلك سخيفاً أو غير معقول.

وأنت قد تدهش حين ترى خصمك لا يقتنع بالبرهان القوي الذي اقتنعت به.

وكثيرا ما يجابهك الخصم بالسخرية اللاذعة حين يستمع إلى برهائك فتحقد عليه ولعلك تنتهمه باللؤم والمكابرة. ويجب أن لاتنسى أن خصمك يتهمك في قرارة نفسه باللؤم والمكابرة أيضا.

كل منكما مؤمن بما عنده - وكل حزب بما لديهم فرحون.

كان القدماء يصفون الدليل القوي الواضح بأنه الشمس في رابعة النهار، ونسوا أن الشمس نفسها على شدة وضوحها لاتصلح دليلاً كافياً لدى الإنسان إذا كان أعمى، أو إذا كانت الشمس محجوبة عنه بغلاف سميك.

كان المفكرون القدماء يتراشقون بالتهم والشتائم عندما ينشب الجدل بينهم. وكل فريق منهم يتهم خصمه بأنه يغمض عينيه عن رؤية الحق عمداً. وكل منهم يدعي أنه صاحب الحق الاوحد دون الناس جميعا.

كان ربك قد غرز حب الحق في قلوب أفراد معدودين، وترك بقية الناس في ضلال مبين.

كنت ذات يوم في مجلس ضم جماعة من رجال الدين. وقد أجمع هؤلاء الرجال أثناء الحديث على أن سكان الأرض كلهم ملزمون بأن يبحثوا عن الدين الصحيح، فإذا وجدوه اعتنقوه حالا. فكل إنسان في نظر هؤلاء مجبور أن يترك أعماله ويذهب سائحا في الأرض ل يبحث عن دين الحق.

قلت لهم: «لماذا لم تسيحوا أنتم في الأرض للسمي وراء الحق؟». قالوا وهم مندهشون لهذا السؤال السخيف: «إننا لانحتاج إلى السمي وراء الحق لأن الحق عندنا».

إنهم يتخيلون أنهم وحدهم أصحاب الحق من دون الناس. ونسوا أن كل ذي دين يؤمن بدينه كما يؤمنون هم بدينهم. فأينما توجهت في أنحاء الأرض وجدت الناس فرسين بعقائدهم مطمئنين إليها، ويريدون من الأمم الأخرى أن تأتي إليهم لتأخذ منهم دين الحق الذي لاحق سواه.

ومن غرائب النظريات في هذا الصدد ما جاء به الجاحظ في القرن الثالث الهجري. يقول الجاحظ: إن الله لا يعاقب الكافرين على كفرهم إلا من كان منهم معانداً حقاً وهو الذي يقتنع بصحة الدعوة ولكنه يؤثر الكفر عليها بدافع من

مصلحته الشخصية.

ففي رأي الجاحظ: أن آراء الإنسان وعقائده ليست إرادية، بل هي مفروضة عليه فرضاً، وأنها نتيجة حتمية لكيفية تكوين عقله وما يعرض عليه من الآراء. فمن عرض عليه دين فلم يستحسنه عقله فهو مضطر إلى عدم الإستحسان، وليس في الإمكان أن يستحسن. وهو إذن ليس مسؤولاً عن اعتقاده، إذ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها. فمن أصيب بعمى الألوان فرأى الأحمر أسود فلا لوم عليه في ذلك. إذ ليس في استطاعته إلا أن يفتح عينيه أو يقفلها، أما أن يرى هذا أسود أو أحمر فلا دخل له فيه. وكذلك الشأن في المعقولات.^(٥)

نحن لا نريد أن نناقش الجاحظ في رأيه هذا، فهو رأي خطر جداً. وهو قد يدخلنا في موقف حرج لا ندري كيف نخرج منه. ولكننا نود أن نلفت نظر القارئ إلى هذه المقارنة الرائعة التي جاء بها الجاحظ بين المحسوسات والمعقولات فالعقل في رأي الجاحظ كالحس لا يخضع للإرادة إلا ضمن نطاق محدود.

فأنت لاتستطيع أن ترى شيئاً محجوباً عنك أو واقعاً خارج نطاق الرؤية منك. وكذلك لاتستطيع أن ترى شيئاً وأنت أعمى. فإحساسك بالشيء يشترط له أن تكون لديك حاسة كافية تجاهه، وإلا صار الشيء في نظرك بمثابة المفقود الذي لا وجود له.

والعلماء اليوم يعتبرون التفكير كالإحساس محدود. فأنت لاتستطيع أن تعقل شيئاً إلا إذا كان ذلك الشيء داخل نطاق المفاهيم والمقاييس الفكرية التي تعودت عليها في محيطك الإجتماعي.

والإنسان بهذا الاعتبار كالحصان الذي يجر العربات، وقد وضع على عينيه إطار فهو لا يرى من الأشياء إلا تلك التي تقع في مجال إطاره.

قد لا يستسيغ القارئ هذا التشبيه، إذ هو يشعر بأنه حر في تفكيره يتجول به في جميع الأنحاء. وهذا وهم لا أساس له من الحقيقة.

إن من الصعب على الإنسان، أو المستحيل أحياناً، أن ينظر في الأمور بحرية تامة. وقد يقرأى لبعض المغفلين بأنهم أحرار في تفكيرهم. وسبب ذلك أن الإطار الفكري قيد لاشعوري موزوع على عقولهم من حيث لا يحسبون به. فهو بهذا الاعتبار كالضغط الجوي الذي نتحمل ثقله الهائل على أجسامنا دون أن

نحس به. وقد نحس به بعض الاحساس إذا تحولنا إلى مكان آخر يتغير فيه مقدار الضغط. عندئذ نشعر بأننا كنا واهمين.

كذلك هو العقل البشري فهو لا يحس بوطأة الإطار الموضوع عليه إلا إذا انتقل إلى مجتمع جديد، ولاحظ هنالك أفكاراً ومفاهيم مغايرة لمألوفاته السابقة. إنه يشعر عندئذ بأنه كان مثقلاً بالقيود الفكرية وأن فكره بدأ يتفتح.

لعلنا لا نخطئ إذا قلنا: أن الإنسان كلما ازداد تجوالاً في الآفاق وإطلاعاً على مختلف الآراء والمذاهب انفرج عنه إطاره الفكري الذي نشأ فيه واستطاع أن يحرر تفكيره من القيود قليلاً أو كثيراً.

وكلما كان الإنسان أكثر انعزاًلاً كان أكثر تعصباً واضيق ذهنياً.

فالذي لا يفارق بيئته التي نشأ فيها ولا يقرأ غير الكتب التي تدعم معتقداته الموروثة لا نتظر منه أن يكون محايداً في الحكم على الأمور. إن معتقداته تكون تفكيره حتماً وتبعده عن جادة البحث الصحيح.

وهذا أمر شاهدنا أثره بوضوح في المرأة. فعندما حجزناها في البيت وضيّقنا عليها أفق التجوال والإختلاط صار عقلها ساذجاً إلى أبعد حدود السذاجة. ومن هنا جاء قول القائل بأن عقلها يساوي نصف عقل الرجل.

لقد وجدنا المرأة الغربية تكاد اليوم تنافس الرجل في بُعد النظر وسلامة الرأي. وسبب ذلك راجع إلى انطلاقها الجديد حيث أخذت تعمل وتُسافر وتدرس كما يفعل الرجال تماماً.

يذهب بعض المفكرين إلى القول بوجود حجر المرأة في البيت وتشديد الحجاب عليها وذلك بحجة أنها ذات عقل ناقص لا يستطيع به أن تحمي نفسها من نزوات العاطفة، نسوا أن عقلها لم ينقص إلا من جراء الحجاب. فهم سيّئوا ضيق عقلها بالحجاب، ثم أرادوا حجابها بدعوى ضيق عقلها. خلقوا السبب بالأمس ويريدون اليوم أن يتخذوا نتيجة هذا السبب حجة له.

عرفت عجوزاً ذهبت إلى مكة ثم رجعت، وإذا بها تنظر في الأمر بمنظار جديد. إنها كانت قبل ذلك كسائر العجائز مؤمنة بأنها احتكرت هي وقومها الإيمان الصحيح. ولكنها اندهشت حين رأت الحجاج مؤمنين بمذاهبهم المختلفة

على أشد ما يكون الإيمان، وهم مخلصون لها إخلاصاً لاشك فيه. عند ذلك أدركت بأن الحق ملك الجميع، وأن الله أعدل من أن يختار لنفسه فريقاً من الناس دون فريق.

يُصنّف مانهايم المفكرين من حيث التحرر الفكري إلى صنفين رئيسيين:

(1) فالصنف الأول وهو ما أطلق عليه مانهايم «المُقيّد إجتماعياً». وينتمي إلى هذا الصنف عامة الناس، إذ هم لا يخرجون في تفكيرهم عن الإطار الذي قيدهم المجتمع به.

(2) أما الصنف الثاني فهو «المُتحرر إجتماعياً» وينتمي إليه أولئك الذين استطاعوا أن يجربوا الآفاق ويطلعوا على مختلف أوجه النظر، فتحررت أذهانهم من جراء ذلك.

وَجَّه بعض المناطق انتقاداً شديداً إلى مانهايم من هذه الناحية، إذ هم يرون أن ليس بإمكان أحد، مهما كان، أن يتحرر من قيوده الفكرية تحرراً تاماً لا شوب فيه. وهذا إنقاد صحيح. فالتحرر المطلق غير ممكن. هذا ولكن الإنسان قادر أن يتحرر بفكره تحرراً نسبياً. والمفكرون المتحررون يتفاوتون في الدرجة التي يستطيعون بها التخلص من تقاليد بيتتهم. وكلما أضعفوا في هذا التخلص ازدادوا إبداعاً وتمهد لديهم طريق البحث السليم.

يمكن تشبيه الحقيقة بالهرم ذي الأوجه المتعددة. فالمفكر «المُقيّد إجتماعياً» يركز نظره عادة في وجه واحد من الحقيقة ويهمل الأوجه الأخرى. إنه مربوط في مكانه بسلاسل قوية من التقاليد والمفاهيم المألوفة. وهو لذلك لا يستطيع التحرك يمينا أو يساراً إلا ضمن حد محدود. أما المتحرر فهو قادر على الحركة قليلاً أو كثيراً. ويزداد اقترابه من الحقيقة الوسطى كلما أضعف في حركته ذات اليمين وذات الشمال.

كان القدماء يعتقدون أن الحقيقة واحدة وهي محقة في الفراغ. ومعنى ذلك أنها ذات وجه واحد. فمن رأى ذلك الوجه أدرك كنه الحقيقة كلها من غير لف أو دوران. ولهذا كانوا إذا رأوا فريقين يتنازعان على شيء جزموا حالاً بأن أحدهما

يجب أن يكون مُحَقَّقًا وَالْآخَرُ مُبْطَلًا. فلا بد أن يكون الحق كله في جانب أحد الفريقين، أما الفريق الآخر فنصيبه الباطل حتما على زعمهم.

إن المنطق الحديث قد نسخ هذا المبدأ. فهو يرى بأن الحق لا يمكن أن يحتكره فريق من الناس دون فريق. كل فريق ينظر إلى الحق من جانبه الخاص به وهو لا يدري بأن للحق أوجها أخرى.

إن الحق والباطل في الواقع أمران متلازمان. فحيث يكون الحق يكون الباطل معه. فإذا تنازع فريقان على شيء كان هذا التنازع بينهما دليلا على أن كلا منهما محق ومبطل في آن واحد، ومعنى هذا أن أحد الفريقين يمثل جانباً واحداً من الحق بينما يمثل الفريق الآخر الجانب الثاني.

والتنازع يؤدي عادة إلى تطرف كل من الفريقين المتنازعين في ناحيته الخاصة به. وبذلك يبتعد كل منهما عن الحد الوسط الذي اختلفوا فيه أول الأمر. فالتنازع بعبارة أخرى لا يستطيع أن يكون معتدلاً. فمن طبيعة النزاع التطرف والحماس والتهاب العاطفة. ولهذا نجد المتنازعين يخرجون عن جادة الاعتدال ويبتعدون عنها يوماً بعد يوم كلما طال أمد النزاع.

يحكى أن فارسين من فرسان القرون الوسطى إلتقيا عند نصب قديم فاختلعا في لونه، أحدهما يرى أنه أصفر والآخر يرى أنه أزرق. والواقع أن النصب كان أصفر وأزرق في آن واحد، حيث كان مصبوغاً في أحد وجهيه بلون يخالف لون الوجه الآخر. ولم يشأ هذان الفارسان الباسلان أن يقفا لحظة ليتبينوا لون النصب من كلا وجهيه. لقد كان هُـمُّ كل منهما مُنْهَضاً على تفنيد الآخر وإثبات خطئه. وكلما اشتد الخصام والجدل بينهما ازداد إيمان كل منهما برأيه الخاص. وهذا النزاع بينهما أذهلهما عن تبين الحقيقة الوسطى ودفع بهما نحو التعصب وشدة العداء.

هذا هو داء الفرق المتنازعة إذ لا تستطيع إحداهما أن تكتشف شيئاً من الباطل في معتقداتها مادام الجدل بينها قائماً.

خلاصة الأمر: إن المنطق القديم يصلح لزمان مضى ولا يصلح لهذا الزمان الذي نعيش فيه. فقد كان الإنسان في الماضي لا يخرج من بيئته التي نشأ فيها إلا نادراً. وكان السفر آنذاك «قطعة من سفر» كما وصفوه في أمثالهم الدارجة.

أما اليوم فقد أصبح السفر نزهة يرتاح الإنسان فيها أكثر مما يستريح في بيته وبين أهله وخدمه.

إن الإنسان الحديث صار قادراً أن يجوب الأرض كلها في أيام معدودات.

وقد أتاحت له محطات الإذاعة ووكالات الأخبار أن يستمع إلى حوادث العالم وهو مضطجع في سريره. وأخذت المطابع تفرمه بما تنتج من مطبوعات مختلفة فتملأ ذهنه بشتى الآراء والأفكار.

وسوف يأتي على الإنسان يوم يستطيع فيه أن ينتقل من أدنى الأرض إلى أقصاها كما ينتقل اليوم بين بيته ومقر عمله، أو يتفرج على ما يجري في شتى أنحاء العالم وهو جالس يتناول الطعام مع زوجته وأطفاله.

وعند هذا سوف يجد الإنسان نفسه كمثل النملة تحمل الهبأة الصغيرة وهي تظن أنها تحمل الكنز العظيم.

يجب أن يدرك الإنسان بأنه مقبل على عصر جديد لا تصلح فيه الأفكار المحدودة التي كان يتباهى بها أجداده المغفلون.

هوامش الفصل الثاني

- (1) انظر: محمد رضا المظفر، السقيفة، ص 4.
- (2) انظر: أحمد أمين، ظهر الاسلام، ج 4، ص 131.
- (3) انظر: صديق الدملوجي، الليزيدية، ص 429-430.
- (4) انظر: Schiller, Formal Logic, p 398-399.
- (5) انظر: Thomas, Living Words of Philosophy, p. 91.
- (6) انظر: القرآن، سورة الحج، آية 46.
- (7) انظر: علي البردي، خوارق اللاشعور، الجزء الاول، الفصل الاول.
- (8) انظر: أحمد أمين، ضحى الاسلام، ج 3، ص 133-134.

الفصل الثالث

علي بن أبي طالب

من غرائب الصدق التي مرت في حياتي أني مرت بسوق الكتب بعد كتابة الفصل الفاشل مباشرة فرأيت كتابين صادرين حديثا، أحدهما من منشورات المكتبة السلفية لصاحبها محب الدين الخطيب في القاهرة، والآخر من منشورات مكتبة أهل البيت العامة في بغداد. فاشتريت الكتابين حالا ولم أكد أجلس إلى مكتبي أطالع فيهما حتى وجدتتهما متضادين في النتيجة التي توصل كل منهما إليها.

يحاول الكتاب الأول منهما أن يثبت الإمامة لأبي بكر وعمر وأنهما أفضل من علي بن أبي طالب، بينما يحاول الثاني إثبات الإمامة لعلي وأنه أفضل من ذلك الشيفين.

يقول الأول: إن اتفاق كلمة المسلمين لا تتم إلا إذا خضع الشيعة لإمامة أبي بكر وعمر وأقروا بأن أصحاب رسول الله هم حملة شريعته وأماؤها الذين أدوها إلى الأمناء من بعدهم، فالصحابه كلهم عدول وإن تفاوتوا في العلم والمنزلة....^(١)

أما الثاني فيقول: «هذه عقيدة الشيعة الاثنى عشرية في الإمامة، وتعتقد بأن لاسعادة للبشر وخاصة للمسلمين منهم إلا إذا إتفقوا على ذلك فهي تدعوهم بحججها القاطعة وبراهينها الساطعة لغاية إسعادهم وإعلاء كلمتهم والله حسبنا ونعم الوكيل»^(٢).

ولو تابعنا هذين الكتّابين في رأييهما لما وصلنا إلى إتفاق أبداً. لأن كل واحد منهما يعتقد بأن الحق معه. ولا يريد أحدهما أن ينزل عن بقلته كما يقول المثل الدارج.

والعجيب أن يحدث مثل هذا الجدل عدة مرات في الأزمنة القديمة. وتجادل ذات مرة الجاحظ والإسكافي حول إسلام أبي بكر وعلي.

يقول الجاحظ: إن أبا بكر أفضل من علي من هذه الناحية لأن أبا بكر أسلم وهو رجل ناضج العقل، أما علي فأسلم وهو صبي لم يبلغ الحلم. وإسلام المتقدم في السن، على رأي الجاحظ، أفضل لأنه يعاني مؤونة الروية وإضطراب النفس ومشقة الانتقال إلى دين قد طال الفهم له.

ويرد الإسكافي على ذلك فيقول: إن إسلام علي في صباه أفضل. فالغالب على أمثاله حب اللعب واللهو، ولكنه آمن بما ظهر له من دلائل الدعوة فقهر شهوته وغالب خواطره وخرج من عادته وحمى نفسه عن الهوى وكسر شر حداشته بالتقوى.

وعقد الجاحظ فصلاً طويلاً قارن فيه بين مبيت علي موضع الرسول ليلة الهجرة ومبيت أبي بكر في الغار أثناء الهجرة. ورد عليه الإسكافي رداً طويلاً. ثم أطال الجاحظ في ذكر فضائل لأبي بكر من شجاعة وسخاء بالمال وغير ذلك، فرد عليه الإسكافي بالموازنة بين شجاعة علي وموقف هذا وموقف ذاك...⁽³⁾.

ولو إطلع القارئ على هذا الجدل بطوله كما رواه ابن أبي الحديد⁽⁴⁾، لوجد عجباً. فكل من الفريقين يأتي بالأدلة العقلية والنقلية بأسلوب مقنع لكنه لا يقنع إلا صاحبه. أما الفريق الآخر فيعتقد إعتقاداً جازماً بأن رأيه هو الأصوب والأرشد والأقرب إلى كتاب الله وسنة رسوله.

وإني حين أقرأ مثل هذا الجدل الطويل يخيل لي أن هؤلاء المتجادلين لا يؤمنون بمجيء يوم يحاسب الله به عياده بعد الموت. فلو أنهم مؤمنون بهذا اليوم حقاً لأجلوا جدلهم إلى حين مجيئه، ولسلموا أمرهم إلى الله ليقتضي بينهم بالحق.

ولست أدري ماذا يقصد هؤلاء من جدلهم. فلو كان أبو بكر وعلي سيرجعان إلى هذه الحياة مرة أخرى لوجدنا هؤلاء عذراً فيما يتجادلون فيه. ولكنهما ذهبا إلى ربهما منذ زمان بعيد، وهما الآن بين يدي الله. ولن يرجعا إلى هذه الحياة

ولو ملأنا الدنيا عليهما جدلاً وخصاماً.

إننا ندرس التاريخ لكي نستفيد منه لحاضرنا ومستقبلنا. هذا هو مقصد الشعوب الحية من دراسة التاريخ. ومن السخرية أن نتجادل على أمر مضى عليه ثلاثة عشر قرناً من غير أن ننتفع منه لحاضرنا أو لمستقبلنا شيئاً.

وأبطال التاريخ لا أهمية لهم إلا من حيث مبادئهم الاجتماعية التي كانوا يسعون وراءها. ونحن حين ندرس التاريخ نريد أن نستشف منه تنازع المبادئ فيه، ونتخذ الأبطال رموزاً لتلك المبادئ.

إن البطل لا شأن له بحد ذاته. ومنزلة الاجتماعية تقاس بما حمل من مبادئ وبمقدار سعيه نحو تحقيقها وبمبلغ تضحيته في سبيلها.

فنحن إذ ندرس النزاع بين علي ومعاوية مثلاً، نرى فيه تصادماً بين مبادئ متضادين، أحدهما يحرص على أموال الأمة ويريد مصادرة الأموال الضخمة وإلغاء الإقطاع والتسوية في العطاء^(١)، والآخر يريد أن يقسم أموال الأمة كما يشتهي السلطان وما تقتضيه مصلحته الخاصة.

ودراسة هذا النزاع يفيدنا كثيراً في حياتنا الحاضرة لأنه يلقي ضوءاً على ما نعاني اليوم من مشكلات اجتماعية واقتصادية، لاسيما ونحن نمر اليوم بمرحلة انتقال قاسية تتسع فيها الثغرة بين المتخومين والمحرومين.

أما أن نريد معرفة أيهما أفضل أمام الله، علي أو أبي بكر، فذلك أمر لا يدخل له في حياتنا العملية ومرده إلى الله فهو وحده الذي يحكم فيه. وربما إنتهينا في هذا الجدل إلى نتيجة ثم رأينا، عندما نقف بين يدي الله، أن هذه النتيجة التي كافحنا من أجلها مقلوبة من أساسها.

يقول النبي محمد: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا». والواقع أننا نيام، أو نموتون تحت تأثير التقاليد والإعتبارات والمعايير التي إعتدنا عليها في حياتنا الدنيا^(٢). ومن يدري لعنا سندرك إذا إنتقلنا من هذا العالم أن معاييرنا نسبية وأن هناك معايير أخرى تختلف عن تلك إختلافاً كبيراً.

لو كان الجدل حول أفضلية علي وأبي بكر يدور في نطاق البحث عن المبادئ التي تمس مشاكلنا الراهنة لكان جدلاً نافعاً له أهميته الاجتماعية. ولكن الجدل يدور حول منزلة الرجلين في الدين. وهذا يدخل في نطاق السرائر

والضمان التي لانعرف عنها شيئاً على وجه اليقين. والله وحده هو الذي يستطيع أن يحكم فيها حكماً قاطعاً.

يروى الشريف الرضي في كتابه نهج البلاغة أن أحد أصحاب علي سأل علياً عن قضيته مع أبي بكر وعمر وعثمان ولماذا إستأثروا بالخلافة دونه وهو أحق بها منهم، فأجاب قائلاً: يا أخا بني أسد... أما الإستبداد علينا بهذا المقام ونحن الأعلون نسباً والأشدون برسول الله نوطاً فإنها أثرة شحت عليها نفوس قوم وسخت عنها نفوس آخرين، والحكم الله والمعود إليه يوم القيامة. ودع عنك نهياً صريح في حجراته. وهلم الخطب في ابن أبي سفيان فلقد أضحكني الدهر بعد إيكائه، ولا غرو والله فياله خطباً يستقرخ العجب ويكثر الأود، حاول القوم إطفاء نور الله من مصباحه وسد فواره من ينبوعه. وجدحوا بيني وبينهم شرباً وبيئاً. فإن ترتفع عنا وعنهم محن البلوى أحملهم من الحق على محضه، وإن تكن الأخرى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون» (٢).

إن هذا القول المذكور في نهج البلاغة يكشف لنا عن رأي علي في أمر الخلافة والإمامة بوضوح. فعلي يدع قضيته مع أبي بكر وعمر وعثمان إلى الله ليحكم فيها بحكمه. فهي قضية رئاسة حرمص عليها قوم وتسامح عنها آخرون. وهي إذن ليست بذات أهمية كبرى. إن الأهمية الكبرى في رأي علي تنحصر في نزاعه مع معاوية بن أبي سفيان إذ أن معاوية يريد أن يطفىء نور الله. وعلي مُصمِّمٌ إذن أن يحمله على الحق أو يموت دون ذلك.

وما أجدر المسلمين اليوم أن يتفكروا بهذا القول الحكيم. إنهم مشغولون بأمر علي وأبي بكر: أيهما أفضل عند الله، وينسون أمر علي ومعاوية وما فيه من نزاع إجتماعي عميق.

لقد كان أبو بكر وعلي كلاهما عادلين حريصين على أموال الأمة لا يأخذان منها شيئاً لهما أو لأصحابهما وأقربائهما. وقد نجد بعض الأخطاء هنا وهناك ولكنها أخطاء محتملة قد يعفو عنها الله، وسبحان من لا يخطئ.

أما النزاع بين علي ومعاوية فهو أعمق من هذا كثيراً. إنه نزاع جذري على تعبير أهل هذا العصر. فهو لا يدور حول أخطاء بسيطة، إنما هو يدور حول مصير الأمة: هل تجري في طريق العدالة الإجتماعية أم تجري في طريق الحكم الطاغوي الذي لا يعرف عدلاً ولا مساواة.

جاء إلى علي جماعة من أصحابه يشيرون عليه أن يفعل بأموال الأمة كما

يفعل معاوية بها لكي يجذب إليه الاشراف والرؤساء من قريش وقبائل العرب الأخرى، فقال: «أتأمرونني أن أطلب النصر بالجور»^(١٠).

إن الناس في ذلك العصر لم يفهموا أهمية هذا النزاع حق الفهم. فالعامة كانت تجري وراء رؤسائها، والرؤساء كانوا يميلون نحو من يعطيهم من المال نصيباً أوغراً، ولا يهمهم أن يكون هذا المال منهوياً أو مفصوياً.

ولم يفهم الناس أهمية هذا النزاع إلا في العصور الحديثة وذلك بعدما نضج الرأي العام واشتد وعي الشعوب وأخذوا يحاسبون حكامهم على كل فلس يصرفونه من أموال الأمة.

ومن المؤسف أن نرى رجال الدين في الإسلام لا يزالون حتى يومنا هذا غير مدركين أهمية هذا الأمر العظيم. فهم مشغولون بالتفاضل بين أبي بكر وعلي ويعدون النزاع بين علي ومعاوية أمراً ثانوياً.

فأهل السنة يرون علياً ومعاوية كليهما مجتهدين إذ كانا يريدان الحق بتلك الحروب الطاحنة التي شنها أحدهم على الآخر. ثم يعود أهل السنة فيقولون: أن علياً كان مصيباً في إجهاده ومعاوية كان مخطئاً. والمجتهد مثاب مأجور حين يخطئ وحين يصيب^(١١).

فالقضية أصبحت في نظر هؤلاء مسألة خطأ وسواب في الاجتهاد لا غير. أما الشيعة فهم يجدون في هذه القضية نزاعاً بين مؤمن ومنافق ثم لا يتغلغلون وراء النزاع ليفحصوا المبادئ الاجتماعية التي تكمن هنالك.

صار علي بن أبي طالب في نظر هؤلاء مجرد إمام أوجب الله حبه على العباد. أما ذلك الكفاح الجبار الذي قام به في سبيل العدالة الاجتماعية فلا أهمية له عندهم.

فهم يفضلون ناصر الدين شاء على هرون الرشيد مثلاً. وحجتهم في ذلك أن الأول كان يأتي إلى قبر الحسين بن علي زائراً خاضعاً متواضعاً ويأمر بتشييد قبره بينما كان الثاني يؤذي زوار قبر الحسين ويضطهد أبناء علي^(١٢).

والواقع أن الشاه لم يختلف عن الرشيد في أمر أموال الأمة التي أوجب الله إنفاقها على أربابها المستحقين لها. كلاهما كانا من السلاطين الذين ينهبون أموال الأمة ويشترون بها الجواري ثم يكون بعد ذلك من خشية الله. ولقد زرت

قصوراً. من قصور الشام أثناء سفرتي إلى إيران في الصيف الفائت فلم أجد
يختلف عن أحد قصور الرشيد التي تذكرها كتب التاريخ. وعندئذ تذكرت قول
أبي ذر لمعاوية حين رآه يبني قصراً بالنجاء: إذا كان هذا من مالك فهو الإسراف
وإن كان من مال الأمة فهي الخيانة.

عندما قرأت الكتابين الذين ذكرتهما في مفتتح هذا الفصل لم أجد فيهما
رائحة لبحث المبادئ الاجتماعية. هذا يقول: أن علياً أولى بالخلافة من أبي بكر،
وذلك يقول: كلا، إن أبا بكر أولى. أما الرعية المسكينة التي كانت تنشد العدل من
حكامها فلا صوت لها في كلا الكتابين مع الأسف الشديد.

قد يعترض هنا معترض فيقول: لقد ذكرت في الفصل السابق أن التنازع على
شيء معناه أن كلا من الفريقين المتنازعين مبطل ومحق في آن واحد حيث هو
ينظر إلى وجه واحد من ذلك الشيء ويهمل الوجه الآخر، فلماذا إذن تضع الحق
كله في جانب علي وتضع الباطل كله في جانب معاوية؟

إنه إعتراض وجيه حقاً. ولسوف يجد القارئ الجواب عليه مُسهباً في فصول
قادمة. يكفي هنا أن أقول بأن ما ذكرته في الفصل الماضي ينطبق على التنازع
التقليدي الذي تتحكم في أمره العقائد الموروثة، حيث ينظر كل فريق إلى الحقيقة
من خلال إطاره الفكري الموضوع على عقله من حيث لا يشعر به.

أما النزاع بين علي ومعاوية فهو من طراز آخر. إنه أشبه بنزاع ينشب بين
القاطلة وقطاع الطريق. فلا مجال لنا أن نقول بأن قطاع الطريق كانوا مجتهدين
في تصديهم للقاطلة وكان لهم وجه من الحق في عملهم هذا.

إن أموال الأمة للأمة. وقد رأينا محمداً وأبا بكر وعمر يتخرجون غاية التخرج
في أن يأخذوا من هذه الأموال شيئاً لأنفسهم أو أهليهم. ومات كل منهم وهو
لا يملك من دنياه سوى ثوب مرقع ونعل مخصوف.

لامجال هنا للإجتهد في الرأي أو للخلاف فيه. وسنبحث في فصل قائم
فلسفة الديمقراطية الحديثة وكيف أنها لا تؤمن بالحقيقة المطلقة بل تؤمن بدلاً
عنها بتلك الحقيقة التي ترتأيها أكثرية الناس.

فنحن اليوم نحسب أصوات الناخبين ونعمل حيث تميل أكثريتهم. ذلك أنهم مصدر السلطة ولهم وحدهم الحق في أن يبتوا في أمورهم. أما إذا جاء أحدهم فقال لهم أنكم مخطئون وإني قد اجتهدت رأيي فوجدت من الأصلح لكم أن أصرف أموالكم على ملذاتي، فهم لا يجدون له جواباً سوى أن يضعوه في السجن طبعاً.

كان الفقهاء قديماً يقولون: لا إجتهد في معرض النص. ويمكن أن يقال حديثاً: لا إجتهد فيما تقرره أكثرية الأمة.

وهنا قد يجابها إعتراض آخر وهو أن أكثرية الأمة نفرت من علي بن أبي طالب حين أراد أن يحقق فيها العدالة الإجتماعية، وهو عندما قتل لم يكن معه من الانصار المخلصين سوى عدد قليل، فما تقول في هذا؟

أقول: إن طريقة علي كانت وفق مصلحة الأكثرية طبعاً. أما إن الأكثرية آنذاك لم يدركوا مصلحتهم لذلك أمر آخر.

إن نظام الأكثرية الذي تقوم عليه الديمقراطية الحديثة لم يقم إلا بعد توافر شروط عديدة، أهمها: إنتشار التعليم ووعي الرأي العام وتكون الأحزاب الحديثة وارتفاع شأن الصحافة وما أشبه. ولا يزال هذا النظام ناقصاً يعتوره كثير من العيوب.

وكلما إشتد وعي الناس وإنتشر التعليم إزدادت مقدرة الأكثرية على أن تفرض رأيها على الحكام.

أما في عهد علي بن أبي طالب فالمجتمع كان بدوياً قبلياً في الغالب. فكان رئيس القبيلة هو الذي ينطق بلسانها ويسير بها حيث يشاء. وكثيراً ما ينساق الأفراد وراء رؤ سائهم نحو ما يضرهم وهم لا يشعرون.

وقد وصف علي الناس في عهده فقال: «الناس ثلاث: عالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة والباقي همج رعاع ينحقون مع كل ناعق ويميلون مع كل ربيع» .

والظاهر أن هذا الوصف لا يزال صحيحاً في كثير من البلاد الإسلامية حتى يومنا هذا.

ونحن إذ ندرس التاريخ نريد أن نجعله وسيلة لتثقيف الناس وسبيلاً لمساعدتهم على حل ما يعانون من مشكلات راهنة.

إن المسلمين اليوم، كنا رأيانهم يدرسون التاريخ لكي يعرفوا أن فلاناً كان أشجع أو أعلم أو أفضل من فلان، لا يزايدون على ذلك شيئاً، بينما هم سادرون في وضعهم الاجتماعي السيء، فلا يحاولون أن يعتبروا بما في التاريخ من عظات بالغات.

وهم حين يستعرضون سيرة رجال التاريخ لا يعرفون منها إلا أن فلاناً مات شهيداً «لبيتنا كنا معه» وأن فلاناً كان منافقاً «لعنة الله عليه». وهم في كلا الإتجاهين كاذبون.

إنهم يسيرون في حياتهم كما كان يسير أسلافهم إذ هم يحبذون العدل بالسننهم وينفرون منه بأعمالهم.

يحكى أن رجلاً كان كثير البكاء على الحسين بن علي وكان لا يفتأ حين يذكر الحسين أن يقول: «ليتني كنت معه فافوز فوزاً عظيماً».

وشاء القدر أن يرى هذا الرجل الحسين في منامه وهو محاط بالأعداء من كل جانب، وحيداً يستغيث فلا يفيته أحد. ونظر الرجل إلى الجيش العرمم الذي كان يحاصر الحسين في كربلاء وسيوفه تلعب في الفضاء وقد إمتلأت ساحة المعركة بجثث القتلى تسيل منها الدماء. عند ذلك أدرك الرجل شدة الخطر المحيط بالحسين وبعث يريد أن ينصره. فخفض الرجل رأسه وأخذ يهرول بين التلال مخافة أن يراه الحسين فيستدعيه لنصرته. ولكن الحسين رآه على أي حال فرأسدهاء وأعطاه درعاً وسيفاً وطلب منه أن يناضل دونه.

ولم يكد صاحبنا يستلم الدرع والسيف، حتى أطلق ساقيه للريح لا يلوي على شيء. إنه لم يكتف بخذلان الحسين، بل سرق سيفه ودرعه أيضاً مع الأسف الشديد.

ونحن لا يجوز لنا أن نضحك على هذا المسكين، أو نعجب من عمله. فنحن كلنا مثله. والناذر من بيننا من يستطيع أن يتبع المبدأ الذي ينادي به عندما يتأزم الموقف أو يثور النقع.

كلنا ننادي بالحق والحقيقة عندما نخطب أو نتجادل أو نطرح القصائد الرنانة. ولكننا نفعل ذلك لأننا نشعر في قرارة أنفسنا بأن هذه الأقوال التي نتشدد بها سليمة لا ضرر منها ولا مسئولية عليها. حتى إذا جد الجد وصار الحق معارضاً لما نحن فيه أسرعنا إلى جمعيتنا المملوءة بالأدلة العقلية والنظية فإخترنا منها ما

يلائم موقفنا وصورتنا الحق بالصورة التي ترخصينا. ثم لا ننسى بعد ذلك أن نواصل تلاوة القصائد الرنانة من جديد.

كان الناس في صدر الإسلام يتلون القرآن ويذرفون الدمع السخين من خشية الله. وكانوا أكثر منا تعلقاً بتعاليم الإسلام وحباً للعدالة والمساواة التي جاء بها النبي محمد. ولكنهم لم يكادوا يرون علي بن أبي طالب يتبع تلك التعاليم إتباعاً صارماً ويحقق مبادئ العدالة من غير تردد حتى تفروا منه ونصروا أعداءه عليه.

وجدنا علياً في آخر أيامه كولد الحسين وحيداً، حيث تعاوت عليه ذئاب البشر من كل جانب. فلما ضربته ابن ملجم على رأسه بالسيف هتف قاتلاً: «فرت ورب الكعبة». والواقع أنه فاز بتلك الضربة فنجي من هذه الدنيا بعد أن أعطى للبشرية درساً لاتقصاه هو أن الناس يحبون الحق بأقوالهم ويكرهونه بأعمالهم.

لقد فرق علي بن أبي طالب بعدله الصارم جماعة المسلمين^(٣١). وشأن العدل الصارم أنه يفرق الجماعة ويشقت شملها في كل زمان ومكان.

ويظن المسلمون أنهم لو رأوا علياً بينهم اليوم لإجتمعوا إليه ونصروه ولما تفرقوا عنه. وهم في ذلك يخادعون أنفسهم.

قلو ظهر بيننا اليوم رجل كعلي بن أبي طالب عادلاً يساوي بين الناس فلا يداري أهل الجاه والنفوذ ولا يقدق أموال الأمة على الأصحاب والآنصار ولا يجابي أو يجمال أو يراعي، لتفرقنا عنه كما تفرق أسلافنا ولاقمنا الدنيا عليه وأقعدناها ولعزونا إليه كل منقصة نجدها في القاموس.

واحسب أن أكثر الناس عداؤاً له سيظهرون من بين هؤلاء الذين يتبجحون اليوم بحبه والتفني بأماذيجه.

وقديما قال الفرزدق للحسين بن علي: «قلوب الناس معك وسيوفهم عليك».



ولماذا نذهب في التاريخ بعيداً. دعنا نفرض جدلاً وجود وزير عندنا يسير في شؤونته الإدارية والسياسية على متوال ماكان يسير عليه الإمام علي بن أبي طالب.

إنه سيكون شديداً في العدل بحيث لا يقبل شفاعاة ولا وساطة. ويأتي إليه

أولوا المال والجاه العريض والكبراء وأصحاب المعالي والفضائل ورؤساء العشائر، وتتوالى عليه نداءات التليفون وبطاقات التوصية من كل جانب فيردها جميعاً. إذ هو لا يعنى إلا بالحق والحق وحده.

يجب أن لا ننسى أن كل أصحاب الحاجات يعتقدون بأنهم أولى من غيرهم في قضاء حاجاتهم فكل منهم يأتي إلى الوزير وحجته معه. فأحدهم أمه مريضة تحتاج إلى عناية وهو مضطر إذن أن ينتقل إلى بغداد ليكون بجانبها، والثاني صاحب عائلة كبيرة لا يكفيه راتبه وهو بعيد عن أهله، والثالث مظلوم قد كان ضحية الجور في عهد سابق، والرابع ماتت زوجته وتركته له أطفالاً صغاراً، والخامس يريد أن يخدم الأمة، والسادس يشتهي أن يذوب في سبيل الوطن... إلى غير ذلك من الأعذار المشروعة التي لا يستطيع الوزير أن يعترض عليها. وهو لو عترض عليها لصار في نظرهم ظالماً لثيماً لعنة الله عليه.

ومما يزيد المشكلة تعقيداً أن كل ذي حاجة يأتي إلى الوزير ومعه عملاق من عملاقة السياسة أو الصحافة أو التجارة أو العلم أو الأدب، فإذا ردهم الوزير إنطلقت الألسن في البحث عن عيوبه وإمتهالات النوادي والمجالس بالمبالغات التي يقصد بها الحط من قيمته والإنتقاص من شخصيته.

وكما إمتد الزمن بهذا الوزير الذي فرضنا جدلاً أنه عادل، زاد أعداؤه وقُل أنصاره، حتى يمسي في يوم من الأيام وحيداً يتلفت يمنة ويسرة فلا يجد له ناصرأ سوى الله. هذا مع العلم أن الله طويل الصبر إلى أقصى الحدود.



لو أن أبا بكرأ وعلياً ظهرا الآن ثم قيل للمسلمين: إختاروا أحدهما، لرأينا المسلمين يتركونهما معاً ويفرون إلى صاحبهم معاوية حيث ينعمون عنده بالطيبخ الدسم والترف الوثير.

إن معاوية بقصوره الباذخة وموائده العامرة وأمواله الفائضة، أقرب إلى قلوبهم من علي أو من أبي بكر أو من أي حاكم آخر يريد أن يحكم بين الناس بالعدل.

رأينا عقيلآ، شقيق علي، يفر من علي بعدما رآه يعطيه كما يعطي غيره من

الناس. فهو الشريف القرشي لا يختلف في عطائه عند علي عن العبد الحبشي. وذهب عقيل إلى معاوية أخيراً وهو يقول: «إن أخي خير لي في ديني ومعاوية خير لي في دنياي»^(١٢).

وكاد عبد الله بن العباس، ابن عم علي، يقوم بمثل ذلك. فهو لم يكذب يرى من علي محاسبة دقيقة وحرصاً شديداً على أموال الأمة حتى نهب بيت مال البصرة وذهب إلى مكة فاشتري به ثلاث جوارى من ذوات العيون والنهود. ويقال أنه كتب إلى علي أخيراً يقول: «لئن لم تدعني من أساطيرك لأحملن هذا المال إلى معاوية يقاتلك به»^(١٣).

قد يشك الناس في صحة هذه القصة، لكنني أحسبها صحيحة. وأرجو ممن يشك فيها أن يفحص نفسه قبل أن يبيت في الأمر.

إننا نرى بيننا في كل يوم نزاعاً بين علي ومعاوية على وجه من الوجوه. ونحن حين نرى رجلين يتخاصمان أحدهما مترف أنيق يقيم الولائم ويذبح الدجاج والآخر صعلوك لا يملك من دنياه سوى حقه الذي يدافع عنه فهل ننصر هذا أو ذاك؟

كلنا ندعي أننا نحب الحق ونريد نصره من صميم قلوبنا. ولكننا في الواقع لا نحب إلا ذلك الحق الشعبي الذي تلجج به دون أن نعرف حدوده في الحياة العملية. أما الحق الصارم الذي يهدد مصالحنا فنحن من أبعد الناس عنه.



ما بلغت النظر أن المسلمين اليوم جميعاً يحبون علي بن أبي طالب. فمنهم من يحبه قليلاً ومنهم من يحبه كثيراً ومنهم من يفرط في حبه إلى درجة الغلو. وليس هناك من يكرهه علناً في هذا العصر إلا طائفة صغيرة هي من بقايا الخوارج وهم منعزلون عن بقية المسلمين في أماكن نائية.

وقد يسأل سائل هنا فيقول: إذا كان الناس قد نفروا من علي وكرهوه في حياته، فما هو السبب الذي جعلهم يمهرونه أو يغالون في حبه بعد وفاته؟

يقول المثل الدارج بيننا: «لا تعرف قدرني إلا بعد أن تجرب غيري». وهذا المثل يذكرنا بنظرية المتصرفة التي تقول بأن الشيء لا يعرف إلا بتقيضه^(١٤).

لقد اندفعت جماهير الناس مع رؤسائهم نحو جانب معاوية وتركوا علماً

وراءهم، وهم يظنون أن الأمر بسيط لا يعدو كونه إختلافاً بين زعيمين يدينان
بدين واحد ويصليان صلاة واحدة ويتلوان كتاباً واحداً.

ثم تبين لهم بعد مرور الزمان أن الأمر أعمق من هذا. حيث رأوا أن سياسة
علي كانت أنفع لهم في المدى البعيد. وأن سياسة معاوية كانت براءة مغرية في
الظاهر ولكنها كانت تحتوي في باطنها على سم زعاق لهم.

لقد كانت الدولة التي أسسها معاوية دولة قومية طبقية قبل أن تكون
دولة إسلامية ديمقراطية. فكانت تضع رعاياها في درجات متفاوتة: فقريش
في حسابها أفضل من بقية العرب، والعرب أفضل من الموالي، والموالي
أفضل من أهل الذمة، وأهل الذمة أفضل من الكفار الذين مصيرهم جهنم
وبئس المصير.

أما علي بن أبي طالب فكانت سياسته على التقيض من ذلك - كما رأينا. فكان
يعطف على أهل الذمة ويعاملهم معاملة المسلمين. أما التفريق بين العرب
والموالي فلم يخطر له على بال. حتى الكفرة كان لا يحب محاربتهم قبل محاربة
الظالمين من المسلمين أنفسهم.

ولهذا كان مجلسه في المسجد الجامع خليطاً من مختلف الشعوب والألوان.
وكان متواضعاً معهم إلى أقصى الحدود. قيل أنه كان يقضي بعض أوقاته عند
يقال فارسي اسمه ميثم التمار، وكثيراً ما كان علي يبيع التمر مكانه إذا غاب ميثم
عن دكانه لقضاء حاجة.

أما معاوية فكان إذا سار رافقه موكب فخم فخم كموكب الأكاسرة، وإذا جلس
حفّ به الحجاب والحراس على أكتافهم السيوف. وكانت مائدته عامرة بالأطعمة
الفخخة حيث كان لا يجلس إليها إلا من كان من أبناء الطبقات العليا على ترتيب
وتدريج.

والناس جيلوا على إحترام مثل هذه المظاهر الفخمة ولعلهم يفضلون صاحبها
على من كان متواضعاً يلبس الثوب المرقع ويتحدث بأحاديث الزهد والتقوى.

ولست أرى الناس في عصرنا هذا يختلفون كثيراً عن أناس ذلك العصر.

يقول مكيا فيلي في نصائحه للأمير: إن من الأفضل للأمير أن يكون محترماً
مهيب الجانب بدلاً من أن يكون محبوباً. ومكيا فيلي بهذا يقصد الأمير الذي يعيش
في مجتمع كمجتمعنا أو كمجتمع ذلك العهد القديم. فأناس قد يجراؤن على

المحبوب ويسيتون إليه ويمصون أمره ولكنهم لا يفعلون ذلك مع المحترم المهيب الجانب^(١٣).

عاش الناس في عهد علي وهم لا يعرفون قدره، فلما مات وتوالى على منصة الحكم بعده حكام متفطرسون جائرون، أحس الناس بأنهم خسروا بموت علي خسارة لا تعرض أبداً.

ورشأت الأقدار أن يحكم العراق بعد موت علي بمدة قصيرة رجل إشتهر في التاريخ بظلمه المفرط وقسوته البائسة هو الحجاج بن يوسف الثقفي الذي يصح أن نسميه: «نيرون الشرق».

وكان الحجاج بالإضافة إلى ظلمه المفرط مبغضاً لعلي بن أبي طالب ومبغضاً لشيعة أشد البغض. وقد إشتد في مطاردة الشيعة وفي تعذيبهم وصلبهم على جذوع النخل حتى صار الرجل يتمنى أن يقال له زنديق أو كافر ولا يقال له أنه محبٌ لعلي بن أبي طالب^(١٤).

وبهذا صار إسم علي مرادفاً للتدمير من الظلم والنقمة عليه. والمظلوم عادة يتخذ لمظلوميته ملجأً روحياً. فكان إسم علي إذن بمثابة البلسم يتخذه المظلومون دواءً لجروح قلوبهم.

كان الحجاج بدوياً في قيمه الاجتماعية ولهذا كان يهتم بجباية الخراج أكثر من إهتمامه بعمارة الأرض. وقد أدت سياسته هذه إلى خراب الكوفة خراباً إقتصادياً فظيماً. فأخذ الناس يهاجرون منها هاشمين على وجوههم في أرض الله الواسعة وكانوا ينقلون في هجرتهم هذه أنينهم من الظلم وتقمعتهم على الحكام الجائرين.

يقول ابن خردادبه: إن الفُراج انحط في عصر الحجاج إنحطاطاً لا نظير له لعسفه وخرقه وظلمه^(١٥). ويروي الطبري أن يزيد ابن المهلب أبي أن يقبل ولاية العراق بعد الحجاج حيث قال: «إن العراق أخربها الحجاج وأنا اليوم رجاء أهل العراق ومتى قدمتها وأخذت الناس بالفُراج وعذبتهم عليه حسرت مثل الحجاج».

وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى والي الكوفة أثناء خلافته القصيرة يقول له: «سلام عليك. أما بعد: فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاءٌ شديد وشدةٌ وجور في أحكام الله وسنة خبيثة إستنها عمال السوء...»^(١٦).

يقول الدكتور محمد جابر عبد العال في تعليقه على ما أصاب أهل العراق في العهد الأموي من وضع إقتصادي سيء: «... إن الأزمات الإقتصادية إذا طال أمدها تضعف العقول، وتجعلها فريسة للمذاهب الهدامة، التي تهربق للناس مورية بحياة سعيدة»^(٢٧).

يبدو أن الدكتور عبد العال يقصد بالمذاهب الهدامة تلك المذاهب التي تدمر إلى الثورة. والواقع أن العراق بوجه عام، والكوفة منه بوجه خاص، كان في تلك الفترة بمثابة آتون إجتماعي ينتفض بين كل أونة وأخرى بثورة جامحة. وهذا كان من الأسباب التي جعلت الحكام يصفون العراق بأنه بلد الشقاق والنفاق.

ومن الجدير بالذكر في هذه المناسبة أن الغلو في العقيدة يصاحب النزعة الثورية غالباً. ذلك لأن الأفكار الرصينة والعقائد المعتدلة باردة بطبيعتها فهي لاتدفع الناس إلى الحركة ولا تشجعهم على المجازفة وركوب الخطر في سبيل مبدأ من المبادئ.

ولو درسنا الثورات التي قامت في العراق في تلك الفترة لوجدنا في بعضها شيئاً كثيراً من الغلو. والظاهر أن أول من إتخذ العقائد الغالية سلاحاً له في ثورته هو المختار بن عبيد الثقفي. وتروى عن هذا الرجل في هذا الشأن قصص عديدة. ونحن اليوم لانستطيع أن نتأكد من صحتها تأكيداً تاماً.

والمعروف أنه جاء لاتباعه بكرسي يقال عنه أنه «كرسي علي»، ولفه بالحرير وأقام له السدنة، وأرسل حواليه الحمام يطير زاعماً أنها الملائكة تنصر جنوده، وأخذ الناس يتمسحون به تبركاً وحملوه أمام الجيش في المعارك^(٢٨). ويقال أيضاً أن المختار دعى إلى إمامة أحد أبناء علي هو محمد ابن الحنفية وزعم أنه المهدي^(٢٩).

وأخذ الغلو يزداد بين الناس كلما إزداد الجور عليهم. حتى وصل الحال ببعضهم إلى الاعتقاد برجعة علي إبن أبي طالب إلى الحياة مرة أخرى لينقذهم مما هم فيه من بلاء. يحدثنا إبن قتيبة أن اسماعيل بن مسلم المكي كان في الكوفة فوجد قوماً من جيرانه يكترون الدخول إلى بيت فيه رجل ويقولون عنه إنه علي بن أبي طالب. فدخل اسماعيل مع الداخلين وكان معه سوط يخفيه تحت ثيابه. فوجد هناك رجلاً بطيئاً أصلع يدعي أنه علي وقد رجع إلى الحياة. فأخرج اسماعيل السوط وأخذ يضربه به فصاح الشيخ مستغيثاً «لتاوي.. لتاوي...» والظاهر أن هذه لفظة نبطية تستعمل في الإستغاثة. فصاح اسماعيل بالناس: «يا

فسقة، علي بن أبي طالب نبطي؟» . ثم أخذ اسماعيل الشيخ وسأله عن قصته فأجاب: «جعلت فداك، أنا رجل من أهل السواد، أخذني هؤلاء فقالوا: أنت علي بن أبي طالب...» (٥٦).

يخيل إلي أن هؤلاء الذين أخذوا الشيخ لم يكونوا فسقة ولا أهل مكر، إنما كانوا بالآخرى متذمرين، قد ضايقوا بما حل بهم من ظلم قادح فأخذوا يستعينون بالارهاق. وهم لم يكادوا يرون رجلاً شبيهاً بعلي من بعض الوجوه حتى إنثالوا عليه يقبلونه ويقولون له: أنت علي بن أبي طالب، أرسلك الله لإنقاذنا.

لا يجوز لنا أن نسخر بهؤلاء المساكين، بل يجب أن نأسي لهم ونتألم لحالهم. إنهم مظلومون. والمظلوم الحائق يلتمس النجاة من أوهى الأسباب، والعقل لاسلطة له عليه.



ومما زاد في الطنبور نعمة إندفاع الدولة الأموية في الثلب من علي وإعلان سبه على المنابر. وقد أدى هذا بالناس إلى التمسك بحبه والإشادة بفضله.

كنت أتجول ذات يوم في الصيف الغائث في زقاق من أزقة طهران مع رفيق لي. فلاحظنا على باب أحد المساجد هناك العبارة التالية: «قال الله تعالى: ولاية علي بن أبي طالب حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي..» فأبدى الرفيق إشمئزاه من هذه العبارة وعدها غُلُوًّا لا يلائم العقل السليم. فليس من المعقول في نظره أن يأمن الإنسان من عذاب الله بمجرد أن يقول أنه يحب علياً أو يتولاه.

إننا قد نستهجن هذه العبارة لو نظرنا إليها بمنظار هذا الزمان الذي نعيش فيه أما لو نظرنا إليها بمنظار ذلك الزمان الذي شاعت فيه هذه العبارة بين الناس لوجدناها معقولة، والفكرة قد تبدو مستهجنة إذا جردناها من إطارها التاريخي.

الواقع أن «ولاية علي بن أبي طالب» كانت في العهد الأموي شعاراً له مغزاه الاجتماعي ودلالته السياسية. والدولة الأموية قامت على أساس مخاصمة علي والثلب فيه. فلما إستتب لها الأمر جعلت دستورها سب علي وإعلان البراءة منه. ومعنى هذا أن أية فضيلة تروى لعلي كانت تعد آنذاك بمثابة التشهير بالدولة وإعلان الثورة عليها.

وأخذ الناس يغالون في حبهم لعلي وفي إشاداتهم بفضله كلما إشتدت الدولة

عليهم في أمر من الأمور. كأنهم إتخذوا مدح علي بمثابة النكاية والتحدي يهابلون به جلاوزة الدولة ودعاتها ووعاظها.

صار اسم علي رمزاً لمعارضة الدولة. فلم يكن من الهين على رجل أن يقول أنه يحب علياً ثم يبقى محافظاً على ماله أو نفسه. ومعنى هذا أن «ولاية علي» صارت لغالبة الثمن عظمية الكلفة. فهي لم تكن يومذاك كما هي في عصرنا الحاضر كلمة يلحق بها اللسان من غير أن تكون لها أية دلالة إجتماعية أو سياسية.

أصبح الناس اليوم يلهجون بحب علي ويتغنون بأماذيقه فلا يعترض عليهم أحد. وبهذا نسي الناس الوضع الدقيق الذي كان «حب علي» فيه يعني السجن والعذاب أو ضياع النفس والمال.

ترك الناس علياً في حياته ثم تمسكوا به بعد وفاته وتلك هي المأساة الكبرى!



يعجب الدكتور أحمد أمين ويتسائل عن السبب الذي دعا الناس الى الاعتقاد بالوهمية علي مع أن أحداً لم يقل بالوهمية محمد الذي كان علي تابعاً له⁽²⁾. ويحاول الدكتور أحمد أمين أن يعلل هذه الظاهرة الإجتماعية فعزاها إلى سببين:

- (1) إن شيعة علي رويوا له من المعجزات والعلم بالمغيبات الشيء الكثير وقالوا أنه يعظم كل شيء، وأنه يكاد يخبر بما كان وما سيكون إلى يوم يبعثون.
- (2) الغلو في علي شاع في العراق. والعراق من قديم الزمان منبع الديانات المختلفة والمذاهب الغريبة التي كانت تؤمن بحلول الله في بعض الناس.

إن هذا التحليل الذي جاء به أحمد أمين لا يختلف في أساسه المنطقي عن أي تحليل آخر يأتي به أحد أرباب التفكير القديم. إنه يدرس الفكرة مجردة من إطارها التاريخي. وهو يعالجها كأنها قائمة في الفراغ لا تتصل بشيء من معوم الناس ومشكلاتهم الإجتماعية.

فهو يقول أولاً: إن الغلو في علي نشأ نتيجة روايات الشيعة. ثم لا يسأل

نفسه عن منشأ روايات الشيعة نفسها. إنه يحلل الفكرة بفكرة أخرى ثم ينسى أن هذه الفكرة الأخرى نفسها تحتاج إلى تحليل.

وهو يقول ثانياً: أن أهل العراق كانوا قبل دخولهم الإسلام معتنقين عقائد وديانات متنوعة أثرت فيما بعد على عقيدتهم الإسلامية. يقول هذا وينسى أن جميع الشعوب التي دخلت الإسلام كانت قبل ذلك تعتقد عقائد أخرى. فالعرب كانوا قبل الإسلام يعبدون الأوثان، وكان المصريون على ديانة القراعنة القدماء قبل أن تأتيهم النصرانية ويأتيهم الإسلام... كذلك قل عن سائر الشعوب. فلماذا بقي أهل العراق وحدهم متأثرين بعقائدهم القديمة بينما تخلص أهل مصر وجزيرة العرب وغيرهم من تلك العقائد تخلصاً تاماً لا شوب فيه؟.

إننا يجب أن ندرس العقائد دراسة موضوعية في ضوء منطق جديد. فالعقائد هي ظواهر إجتماعية قبل أن تكون أفكاراً مجردة. والناس يتمسكون بإحدى العقائد أو يغالون فيها من جراء ما يحيط بهم من ظروف إجتماعية ونفسية معينة.

لو درس أحمد أمين الظروف النفسية والإجتماعية التي أحاطت بأهل العراق في العهد الأموي لأدرك السبب الذي دفع هؤلاء الناس إلى حب علي أو إلى الغلو فيه. وهم لم يغالوا في حب محمد كما غالوا في حب علي، ومرد ذلك أن حب محمد لم يكن محرماً عليهم فقد كان حكامهم يشتركون معهم فيه.

إذا اتسعت الفجوة بين الحاكم والمحكوم صار المحكوم يعاكس كل دعوة يدعو إليها الحاكم. والمحكوم يجد نفسه آنذاك مدفوعاً إلى الغلو في حب أي شخص يكرهه الحاكم أو يدعو إلى سبّه.

ويجد القارئ أمثلة على هذا في جميع أطوار التاريخ قديماً وحديثاً.

يرى الدكتور طه حسين: أن التشيع لعلي بدأ في أول الأمر حزباً معارضاً لسياسة الجور والأوضاع الفاسدة. وإن هذه المعارضة كانت تظهر تارة في قالب الثورة وحينئذ بإعلان السخط والتشيع على الحاكم. ويسبب ذلك نسب إلى الشيعة ما ليس لهم به علم، وقتلوا وعذبوا وأضطهدوا إضطهاداً شديداً.

يقول الشيخ محمد جواد مغنية، رئيس المحكمة الشرعية الجعفرية العليا في

لبنان، معلقاً على كلام الدكتور طه حسين هذا: «وإذا كان مذهب التشيع يقوم على أساس الثورة على الظلم والاستبداد فهل نحن شيعة حقاً! وهل نحب علياً وبنيهاً وياليت أننا أشرنا العافية بالسكوت والإنعزال ولم نسر في ركاب الظالمين ننشد القصائد الطوال والخطب الرنانة في مديحهم والثناء عليهم»^(٢٤).

إن هذه كلمة رائعة حقاً، يجدر أن توضع في بيت كل مسلم يدعي حب علي بن أبي طالب أو التشيع له. وما أخرى رجال الدين أن يتخذوا من هذه الكلمة دستوراً لهم فيتركوا هذه السفاسف الطائفية في نقد بعضهم بعضاً أو في التهجم بعضهم على بعض تهجماً لاصلة له بما في دين محمد وأهل بيته وأصحابه من كفاح وثورة إجتماعية كبرى.

هوامش الفصل الثالث

- (1) انظر: عبدالله السويدي، مؤتمر النجف، ص 6 وغيرها.
- (2) انظر: علي تقي الحيدري، الرسمي، ص 55.
- (3) انظر: أحمد أمين، شهر الاسلام، ج 4، ص 30-38.
- (4) انظر: ابن أبي الحديد، شرح النهج، ج 3، ص 253-282.
- (5) انظر: سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، ص 196-197.
- (6) انظر: علي الوردي، شخصية الفرد العراقي، ص 24-27.
- (7) انظر: محمد عبده، نهج البلاغة، ج 2، ص 79-80.
- (8) انظر: أحمد أمين، ضحى الاسلام، ج 1، ص 23-24.
- (9) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 214-215.
- (10) انظر: محمد صالح القزويني، الموعظة الحسنة، ج 2، ص 40.
- (11) انظر: علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص 307.
- (12) انظر: عباس العقاد، عبقرية الامام، ص 50.
- (13) انظر: طه حسين، الفتنة الكبرى، ج 2، ص 142.
- (14) انظر: ص 20 من هذا الكتاب.
- (15) انظر: Machiavelli, The Prince, ..., p.61.
- (16) انظر: ابن أبي الحديد، شرح النهج، ج 3، ص 13.
- (17) انظر: ابن خردادبه، المسالك والممالك، ص 15.
- (18) انظر: محمد جابر عبدالعال، حركات الشيعة المتطرفين، ص 28.
- (19) انظر: المصدر السابق، ص 29.
- (20) انظر: المصدر السابق، ص 32.
- (21) انظر: أحمد أمين، ضحى الاسلام، ج 3، ص 237.
- (22) انظر: ابن قتيبة، عيون الاخبار، ج 2، ص 149.
- (23) انظر: أحمد أمين، فجر الاسلام، ص 270.
- (24) انظر: محمد جواد مغنیه، مع الشيعة الامامية، ص 35.

الفصل الرابع

عيب المدينة الفاضلة

الف، أحد الأفاضل من رجال الدين في النجف كتاباً عن « عقائد الشيعة »، وقد أرسل الناشر لي نسخة من هذا الكتاب كتب عليها: « هديتي للدكتور السيد علي الوردي الكاتب الجريء نرجو مطالعتكم برغبة المؤلف ولكم الشكر ».

طالعت الكتاب فلذت لي مطالعته. وقد إستوقفتني فيه فقرة أود أن أنقلها للقارئ بالنص لما فيها من صلة بموضوعنا الذي نحن فيه. يقول المؤلف الفاضل:

« بلى إن المسلمين لو وفقوا لإدراك أيسر خصال الأخوة فيما بينهم وعملوا بها لإرتفع الظلم والعدوان من الأرض، ولرايت البشر إخواناً على سرر متقابلين قد كملت لهم السعادة الإجتماعية، ولتحقق حلم الفلاسفة الأقدمين في المدينة الفاضلة، فما إحتاجوا حينما يتبادلون الحب والمودة إلى الحكومات والمحاكم، ولا إلى الشرطة والسجون ولا إلى قانون للعقوبات وأحكام للحدود والقصاص، ولما خضعوا لمستعمر ولا خضعوا لجبار، ولا إستبد بهم الطغاة، ولتبدلت الأرض غير الأرض وأصبحت جنة النعيم ودار السعادة» (١).

ذلك كلام رائع جميل، هو من خير ما قيل ويقال. لكن فيه عيب واحد: هو أنه مستحيل لا يمكن تحقيقه بين هؤلاء البشر الذين هم من أبناء آدم وحواء.

خلاصة رأي المؤلف: إن البشر حين يتوآدون ويتحدون يرتفع من بينهم الظلم والعدوان ولا يستطيع الطغاة الإستبداد بهم عند ذلك.

وهنا تكمن مفارقة كبرى. فإذا إتحد الناس إشتد عليهم في الوقت ذاته الإستبداد والظلم. فليس هناك من رادع يردع المستبد عن طغيانه إلا إذا برز أمامه من يعارضه وينتقده وينازعه السلطة. كل إنسان ميال إلى الإستبداد والظلم حين يترك على دست الحكم متفرداً يحكم كما يشاء.

يقول الإمام علي: «من ملك إستاثرو»^(٢). وهذه كلمة تفصح عن طبيعة الإنسان إقصاحاً بليغاً.

الإنسان لا يحب أن يظلم. ولكن الظلم يأتي على يديه من حيث لا يدري. وسبب ذلك أن الظلم والعدل أمران نسبيين. فليس هناك شيء اسمه «العدل» مطلقاً في الفراغ كما كان يظن إفلاتون ومن لف لقه من الفلاسفة الإقدمين.

فإذا جئنا بإنسان تقي فاضل وسلمنا بيده مقاليد الأمور وقلنا له: «أحكم بين الناس بالعدل» ثم رخصنا له وإتفقنا على طاعته، فإننا سنراه بعد زمن قصير أو طويل قد صار مستبداً يشتري الجواني ويبني القصور من أموال الأمة وهو يعتقد أنه عادل. وسنعود إلى بحث هذه النقطة بإسهاب في فصل قادم.

لو ذهبنا إلى ساحة المحاكم وتطلعنا إلى ما يتحدث به أصحاب الدعاوي والمحامون فيها لرأينا كل فريق يعتقد بأن الحق معه وحده. فإذا أصدر الحاكم حكمه في جانب أحد الفريقين صار في نظر ذلك الفريق حاكماً عادلاً «كثير الله من أمثاله وبارك فيه». ولكنه أمسى في نظر الفريق الآخر من العن خلق الله. وهذه صفة لازمة للإنسان لا يستطيع أن يتخلص منها ولو أمطرنا بمواعظه الإفلاطونية ألف سنة.

قيل أن شخصاً علم القلط أن تحمل الشموع له على مائدة الطعام. فجاء أحد ضيوفه وهو يحمل في جيبه فآراً ثم أطلقه على المائدة. وسرعان ما إنطلقت القلط وراءه ورمت بالشموع على المائدة لتحرقها وتحرق من كان يأكل منها.

إن الذي يريد أن يغيّر طبيعة الإنسان بواسطة الموعظة والكلام المجرد لا يختلف عن هذا الذي علم القلط حمل الشموع. فالناس يستمعون له ويتأدبون أمامه ويسيروا بين يديه بوقار كأنهم أنبياء. ولا تكاد ترمي إليهم بشيء ثمين حتى ينطلقوا وراءه متكالبين، إذ ينسون ماذا قال لهم الواعظ وبماذا أجابوه.

كتب الفيلسوف العربي المعروف، أبو نصر الفارابي، كتاباً سماه «آراء أهل المدينة الفاضلة». ولو قرأنا هذا الكتاب لأدركنا به سر الخطأ الذي يسيطر على أذهان القدماء.

إن الفارابي يَصور لنا في هذا الكتاب مجتمعاً فاضلاً يسعد الناس فيه ويفلحون في دنياهم وأخرتهم.

وقد رأى الفارابي أن من أهم خصائص هذا المجتمع الفاضل وجود رئيس صالح فيه ينظم شؤونه ويشرف عليه. ولعل الفارابي أتبع في هذا رأي من يقول: «إذا صلح الملك صلحت الرعية». والظاهر أنه إقتبس فكرته هذه من استاذة إفلاطون الذي عيّن لجمهوريته السعيدة «ملكاً فيلسوفاً»^(١).

يذكر الفارابي أن الخصال التي يجب أن تتوافر في هذا الرئيس الفاضل، أو هذا «الملك الفيلسوف» حسب إصطلاح إفلاطون-وهو يحددها كما يلي:

(1) إنه يجب أن يكون تام الأعضاء ومضى مُم عضو من أعضائه بعمل أتى عليه بسهولة.

(2) ويجب أن يكون أيضاً جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه.

(3) ويجب أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ويراه ويسمعه ويدركه. وفي الجملة لا يكاد ينسأ.

(4) ويكون جيد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.

(5) ويكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة ما يضمره إبانة تامة.

(6) ويكون محباً للتعليم والاستفادة متقاداً له سهل القبول لا يؤلمه تعب ولا يؤذيه الكد الذي يتأله منه.

(7) ويكون غير شرّ في المأكول والمشروب والمنكوح متجنباً بالطبع للعب ميغضاً للذات الناشئة عن هذه.

(8) يكون محباً للصدق وأمله وميغضاً للكذب وأمله.

(9) ويكون كبير النفس محباً للكرامة تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور. يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

(10) ويكون محبا للعدل وأهله مبخضاً للجور والظلم وأهلها يعطي النصف من أهله ومن غيره ويحث عليه.

(11) ويكون معتدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعى إلى العدل، بل صعب القياد إذا دعى إلى الجور وإلى القبيح.

(12) ويكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل، جسوراً عليه مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس...

وينتهي الفارابي من تعداد البديع هذا قائلا: إنه إذا تولى أمر المدينة رئيس لا يتصف بمثل هذه الصفات تعرضت المدينة إلى الهلاك بعد مدة⁽⁴⁾.

يظن الفارابي أن الإصلاح الاجتماعي أمر سهل للغاية، فهو موقوف على إختيار رئيس للمجتمع تتوافر فيه الصفات التي ذكرها، وعند ذلك يستريح الناس وتشملهم أواصر المحبة والإخاء والسعادة هنيئاً لهم.

إن الفارابي يشبه في رأيه هذا ذلك الفار الذي إقترح على زملائه من الفيران تعليق جرس على عنق القط درماً لخطره.

يعكس أن جماعة من الفيران إجتمعوا ذات يوم ليفكروا في طريقة تنجيهم من خطر القط. وبعد جدل عنيف قام ذلك الفار المحترم فأقترح عليهم أن يضعوا جرساً رناناً في عنق القط حتى إذا داهمهم القط سمعوا به قبل فوات الأوان وفروا من وجهه.

إنه إقتراح رائع لأريب في ذلك، ولكن المشكلة الكبرى كامنة في كيفية تعليق الجرس على عنق القط. فمن هو ذلك المعتري الذي يستطيع أن يمسك بهنق القط ويشد عليه خيط الجرس ثم يرجع إلى قومه سالماً غانماً؟

نسي صاحبنا الفار أن إقتراحه لا يمكن تطبيقه عملياً، فالقط سوف يأكل كل من يريد أن يشد على عنقه جرساً من معاشر الفيران.

لعلنا لانغالي إذا قلنا أن معظم أفكار القدماء هي من هذا النوع. فهي أفكار رائعة وجميلة ولكن فيها عيب كبير هي أنها غير عملية.

نظر أعرابي إلى مكتبة عامرة بالكتب القديمة فقال: «إنني أعرف جميع ما في هذه الكتب. كلها تقول أيها الإنسان كن خيراً».

وقد أصاب هذا الإعرابي كبد الحقيقة، فكتب القدماء كلها تنصح الإنسان بأن

يأخذ جانب الخير ويترك جانب الشر. وهي منهم فكرة رائعة حقاً. ولكنهم مع الأسف لم يبينوا كيف يستطيع الإنسان أن يصل إلى هذه النتيجة الجميلة.

لا يكفي في الفكرة أن تكون رائعة وجميلة بحد ذاتها. إنها يجب أن تكون عملية قبل كل شيء. ولو استمعنا إلى المجانين لوجدناهم أحياناً ينطقون بأجمل الأفكار وأروعها. ولكنهم رغم ذلك لا يستطيعون أن يكونوا أنبياء أو مصلحين إجتماعيين.

إن المصلح أو النبي قد يأتي بالفكرة البسيطة جداً. ولكنه يقلب بها وجه العالم. فهو يأتي بها عملية تؤثر في حياة الناس وتدفع نحو الحركة الاجتماعية التي تلعب دورها في صياغة التاريخ.

أما إخواننا الفارابيون، والفاييون، فهم مشغولون بأفكارهم العالية ولا يبالون أن تكون ممكنة التحقيق أو غير ممكنة.

والمعجيب أن أحدهم حين يرى الناس لا يتبعون أفكاره «العالية» ينحو عليهم باللائمة ويهزو إليهم سبب البلاء الذي يعانونه، إنه يضع اللوم على الناس ولا يضعه على نفسه. وهو يشكو من تقصير الناس ولا يشكو من قصور فكره.

إذا رأينا فكرة جميلة لا يتبعها الناس على توالي الأجيال فمعنى ذلك أن العيب فيها لا في الناس. فالناس قد جبّلوا من طبيعة معينة لا يستطيعون التحول عنها. ونحن نتألم من الفكرة أن تجاري طبيعة الناس بدلاً من أن نتألم من طبيعة الفكرة.

وإذا أردت أن تطاع فمر بما يستطيع.

يحكى أن قرية شربت من نهر فيه مادة تبعث في شاربها الجنون. فجن أهل القرية كلهم عدا الملك. وأخذ أهل القرية يتهايمسون فيما بينهم: إن ملكهم صار مجنوناً وأنه يجب أن يخلع. فاضطر الملك أخيراً أن يشرب من نهر الجنون لكي يبقى عليهم ملكاً.

إن من العقل أن تكون مجنوناً أحياناً. والتيار الاجتماعي أقوى من أن يصدّه فرد متحذلق. وقد اعترف محمد بذلك حين قال: «نحن معشر الأنبياء نكلم الناس على قدر عقولهم».

رأينا الفارابي يأتي بالصفات «العالية» التي يجب أن يتحلى بها رئيس المدينة الفاضلة. ولكنه لم يقف لحظة ليفكر كيف يتمكن الناس من إنتخاب هذا الرئيس العجيب.

لنفرض أن الناس صدقوا بهذا الرأي الذي جاء به الفارابي واجتمعوا ليختاروا من بينهم الشخص الذي تجتمع تلك الصفات النادرة. فماذا يحدث؟.

لاشك أنهم سوف يتنازعون ويتخاصمون ويتجادلون حالما يريدون تعيين أحد منهم رئيسا.

جبل الإنسان أن يرى في نفسه الجدارة والصلاح والعلم والمقدرة. حتى البليد المغفل قد يظن أحيانا بأنه أجدر من غيره بالرئاسة لما يديه من بعد النظر وسمو الأخلاق.

وربما صح القول: أنه كلما ازداد الإنسان غباوة ازداد يقينا بأنه أفضل من غيره في كل شيء.

ولا يكاد الناس يجتمعون لإختيار رئيس لهم حتى تراهم قد إنقسموا احزاباً وشيعا كل حزب يعتقد أن مرشحه هو الأجدر بالرئاسة، وكل حزب بما لدهم فرحون. وعند هذا ترى الأصوات قد بحت والأيدي قد إرتفعت. وهنا يصح أن نذكر المثل الدارج: «جيب ليل وخذ عتابه» .

إن المجتمع الحديث قد إكتشف طريقة لايأس بها في إختيار الرئيس وهي ما يطلق عليها «نظام التصويت» . فهناك توضع الصناديق المغلفة التي تشرف عليها الأحزاب. ويدخل كل ناخب وراء ستار ليكتب اسم مرشحه سراً ويرميه في الصندوق.

ونحن رغم ذلك نجد جو الإنتخاب مشحوناً بالإشاعات والأراجيف. ويتأزم الموقف ويتخذ المرشحون كل وسيلة ممكنة للوصول إلى غايتهم المنشودة.

هذه هي طبيعة البشر في كل زمان ومكان. وقد تختلف الشعوب بعضها عن بعض في مدى الفوضى التي تعتورها عند الإنتخاب. هذا ولكن الشعوب جميعا تجري في ذلك على طبيعة واحدة من حيث الأساس هي طبيعة التنازع والتنافس والمغالبة وإدعاء كل فريق منهم أنه صاحب الحق الذي لامراء فيه.

يظن الفارابي أن هذا لا يحدث عند أهل المدينة الفاضلة. فهم فضلاء أو هم بعبارة أخرى: فلاسفة!

وهو يعتقد بأن الفلاسفة يختلفون في طبيعتهم عن العامة والسوقة.
الواقع أن لا فرق بين هؤلاء وأولئك إلا من حيث المظهر أو الدرجة، أما
الأساس فهو واحد لا يتغير. فقد يتنازع الفيلسوف عن طريق الأحابيل المنطقية
والفدلكات الفلسفية، بينما يتنازع العامي بالخنجر والسكين. هذا ولكنهم على أي
حال لا يخرجون عن طبيعة التنازع التي جبل الناس عليها جميعاً.

كل فرد منهم يريد أن يجر النار لقرصه، ولكنه يغطي هذه الرغبة بشتى
الحجج والأعذار. فأحدهم يريد الرئاسة لكي يخدم بها الوطن. وآخر يريد بها من
أجل الحق والحقيقة، وثالث يريد بها في سبيل الله ورسوله... الخ.

وكل منهم يعتقد أن الحق معه دون سواه. فإذا أنكرت عليه ذلك إشتد غضبه
عليك وشهر في وجهك سيف الجهاد المقدس والعياذ بالله.

الإنسان مجبول أن يرى الحقيقة من خلال مصلحته ومآلوفات محيطه. فإذا
إتحدت مصلحته مع تلك المآلوفات الإجتماعية صعب عليه أن يعترف بالحقيقة
المخالفة لهما ولو كانت ساطعة كالشمس في رابعة النهار.

أشرنا سابقاً إلى الآية القرآنية التي تقول: «إنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور» فإذا عمى القلب أو أحيط بغلاف سميك إستحال عليه
أن يحس بالبرهان الساطع. فسلطوع البرهان أمر نسبي. إذ هو ساطع بنظرك لأنه
موافق لعقائدك الموروثة أو رغباتك الخاصة. أما في نظر غيرك فهو ليس ساطعاً
ولا واضحاً. ومن يعيش بين أولئك الذين يتظاهرون بالتقوى وخشية الله أو حب
الحقيقة، ويختبر أحوالهم إختباراً دقيقاً، يجدهم يتنازعون ويتنافسون
ويتحاسدون كما يفعل سائر الناس، ولعلمهم يفوقون الناس في ذلك من بعض
النواحي.

فلا يكاد أحدهم يرى قريناً له قد إمتاز عليه بشيء من الفضل أو الجاه أو
كثرة الإتياع حتى يضممر له الحقد ويأخذ بالتحري عن عثراته وهفواته. ومما
يجدر ذكره أن ليس في هذه الدنيا شخص من غير عثرات وهفوات. ولكن
صاحبنا يغالي في وصف تلك الهفوات ويضيف عليها من عندياته شيئاً، ثم
يصورها للناس تصويراً بارعاً. إنه ينسى هفواته طبعاً فهي في نظره قد جاءت
سهواً. والله لا يؤخذ على السهو. أما منافسه فهفواته تنقلب إلى ذنوب تكاد

السموات تنفطر منها وتنشق الأرض، ويصبح مقتربها إذن عدو الله ورسوله.
وهنا يشهر صاحبنا سيف المنطق القديم فيصول به ويجول ولا يترك
منافسه حتى يطرحه على الأرض مثخناً بالجراح.

ولرب معترض يقول: «إذا كان هذا الذي تقوله صحيحاً فمتى إذن ينجح
البشر في أمورهم السياسية، وكيف يصلون إلى الأهداف الإجتماعية التي
ينشدونها؟» .

الواقع أن البشر لن يصلوا إلى الأهداف الإجتماعية التي ينشدونها. فهم
سيظلون دائبين في حركتهم نحو تلك الأهداف. وسر الحياة الإجتماعية كامن في
هذه الحركة الدائبة. فلو أن البشر وصلوا إلى ما ينشدون لوقفت الحياة بهم،
ولغثت الحضارة.

الحياة، كما أسلفنا، عبارة عن تفاعل وتناقض وتنازع. ولولا ذلك لما كان
هناك شيء اسمه حضارة أو مجتمع.

فالحزب الذي يناضل من أجل العدالة لا يستطيع أن يحقق هذه العدالة كاملة
إذا وصل إلى منصة الحكم. فالعدالة المثالية التي يحلم بها المعارضون
المكافحون لا يمكن تحقيقها أبداً.

ولكن الحزب المعارض يقوم بوظيفة إجتماعية كبرى حين يكافح من أجل
العدالة. ذلك أنه يقف في وجه الحاكم ناقداً فيمنعه عن الطغيان والإستئثار. رأينا
أن الحاكم سيال بطبعه إلى الطغيان. فإذا لم يجد أحداً يعارضه أو يثور عليه طغى
حتماً وإستأثر بأموال رعيته.

إن الحزب المعارض ليس أشرف نفساً ولا أسمى خلقاً من الحزب الحاكم.
وهو عندما يصل إلى الحكم لا يستطيع أن يخرج عن طبيعته البشرية فيصبح
ملاكاً.

إنه بشر ويظل بشراً حتى يموت. ولهذا فهو يحتاج أثناء حكمه إلى من
يعارضه وينقده ويتحرى عن عيوبه، لكي يكون صالحاً في الحكم على حد ما.

أما إذا إعتد على حسن نيته وقضى على كل ما يعارضه أو ينتقده، فمصيره
عندئذ لا يختلف عن مصير الذين سبقوه، يحذو حذوهم كما يحذو النعلان أحدهما
الآخر.

يقول علماء الاجتماع: إن المجتمع البشري لا يمكن أن يخلو من مشكلات. وهذه المشكلات هي رمز حياته وشعار حركته الدائرية. فالمشكلة تحفز الناس على معالجتها. وبهذا ينقسمون ويتصارعون. كل منهم يأخذ في الرأي جانبا يختلف عن الآخرين.

فيشعر الإنسان عند ذلك أنه حي وأنه ينمو مع الزمن.

أما أحلام الطوباويين في تكوين مجتمع لا مشكلة فيه ولا خصام، فهي أحلام تصلح لعالم الملائكة ولا تصلح لهذا العالم الذي نعيش فيه.

لقد أدرك أهل هذا العصر أن التنازع بين البشر أمر طبيعي لا يمكن إزالته بواسطة الموعظة أو الكلام الرنان، ولذا وجدناهم يدعون في نظمهم السياسية والاجتماعية إلى الاعتراف به ويفسحون له مجالا يفصح عن نفسه ضمن حدود مشروعة.

ويتضح هذا كل الوضوح في النظام الديمقراطي الذي يسود البلاد الراقية في عصرنا هذا. والديمقراطية في الواقع ما هي إلا نظام يقوم في أساسه على التنازع. فهي تفسح المجال للناس أن ينضموا إلى الأحزاب المتنازعة. ولكنها تضع لهم في عين الوقت قواعد واضحة يتنازعون تبعاً لها. ثم تنتظر لترى أي حزب منهم يقوِّز بأكثر الأصوات فتقلِّده زمام الحكم.

وإذا فاز أحد الأحزاب بالحكم، جاز للأحزاب الفاشلة أن تعارض الحكومة وأن تقنِّد سياستها وتشوِّه سمعتها كما تشاء.

والأحزاب المعارضة تسعى وراء الفوز بالأصوات المؤيدة لكي تصل بها إلى الحكم. فالسياسة في المفهوم الديمقراطي الحديث ليست إلا تنافساً على أصوات الناخبين. ولهذا نجد أن كل حزب يحاول أن يقضخ خصومه من الأحزاب الأخرى ويظهر معائبها لكي يحصل على رضا الرأي العام بدلاً منها.

والديمقراطية لا تؤمن بالحق المطلق وهي كذلك لا تقنع بالحجج المنطقية التي يدلي بها أحد الأحزاب في تأييد رأيه. إنها لا تؤمن إلا بكثرة الأصوات. فإن استطاع حزب أن يجمع له أكبر عدد من الأصوات كان له الحق في أن ينتصر ويحكم ولا أهمية عند ذلك للدالة العقلية والنقلية التي يحتج خصومه بها عليه.

لقد ضربت الديمقراطية المنطق القديم ضربة لا قيام له بعدها. فليس هناك في نظر الديمقراطية حق مطلق وباطل مطلق على منوال ما كان القدماء يؤمنون به.

كان القدماء يعتقدون بأن الاكثرية ليست دليلاً على الصواب. وقد دأب بعض الفلاسفة في الماضي إلى إحتقار العامة وإستهجان رأيهم في الامور. فهم يعتبرون العامة كالاطفال أولي عقول سخيضة ونفوس مريضة.

وقد دعى إبن رشد إخوانه إلى إعتزال الناس وتكوين جماعة خاصة بهم بعيدة عن سخافة الغوغاء ودناءاتهم. ويظن إبن رشد أن الفلاسفة حين يكونون مجتمعاً خاصاً بهم يستطيعون به أن يسعدوا وأن يتعاونوا تعاوناً تاماً في سبيل الفكر الخالص، فترتقى البشرية بهم رقياً هائلاً على زعمه.

نسي إبن رشد أن الفلاسفة لا يختلفون عن غيرهم من الناس في طبيعتهم البشرية. فهم لو اجتمعوا لتنازعوا وتناحروا ولعن بعضهم بعضاً كما يفعل العوام والسوقة تماماً.

يعتقد إبن رشد أن الفلاسفة إذا اختلفوا في شيء ردوه حالا إلى دليل العقل وحجة المنطق فتفاهموا وخضعوا للرأي الذي يروونه معقولاً. إنهم، على زعم إبن رشد، يستنيرون بنور العقل والمنطق وليس هناك سخافة أبشع من هذه التي يقول بها إبن رشد وأمثاله من المفكرين الطوباويين.

هناك فرق كبير بين منطق الحق المحسوس الذي يؤمن به القدماء ومنطق الاكثرية الذي يؤمن به أهل هذا العصر. ذلك يحتقر التنازع نظرياً ولكنه يساعده فعلياً. وهذا يعترف به ويحترمه ويفتح له مجالاً مشروعاً يلصق به عن نفسه. وشتان ما بين هذين المنهجين!

لسنا ندعي أن منطق الاكثرية هو خير منطق يمكن أن يأتي به الإنسان. إنما نقول بأنه على أي حال خير من منطق الحق المطلق الذي إستند عليه الطغاة المتفقهون في الأزمنة القديمة.

إننا لا نستطيع أن ننكر ما يجري في الانتخاب من أباطيل وأخاديع ودعوى فارغة. ولكن هذه الأخاديع لها وظيفتها الاجتماعية. فالمرشح الذي يخدم الناخبين بوعوده المعسولة يجد نفسه مقبلاً بها قليلاً أو كثيراً حين يتسلم زمام الحكم أو يحظى بمقعد في مجلس النواب.

وهو مضطّر أن يداري ناخبيه لكي ينتخبوه مرة أخرى. وإلا فمناقبه يتربص له ويتحرى عن عيوبه. وبهذه الطريقة يجد الحاكم نفسه مدفوعاً إلى خدمة الناس في الوقت الذي يريد فيه أن يخدم نفسه.

وأرجو من القارئ أن ينسى ما يجري في بعض البلاد الشرقية من ديمقراطية ممسوخة وانتخاب لثيم. فهذه البلاد تمر اليوم بمرحلة إنتقال. ولا بد للبلد الذي ينتقل من طور الإستبداد إلى نظام الشورى أن يعاني من الآم المخاض ما يعاني.

ولو ذهبنا إلى بلد راق بلغت فيه الديمقراطية طور نضوجها، لوجدنا حكامه في حذر دائم ويقظة مستمرة. إنهم يخافون أن يسيئوا إلى الشعب بشيء فيفتنم الحزب المعارض الفرصة ويشن عليهم حملة شعواء قد تزيحهم عن كراسي الحكم الوثيرة.

قلنا ونعيد القول: إن الإستثنائات والطفيان لا بد من ظهورهما على يد كل حاكم يترك في دست الحكم من غير رقيب أو معارض.

يحكى أن زوجة وزير للمالية في إحدى بلاد الله الراقية إحتاجت إلى شيء من العملة النادرة إذ كانت مريضة وتريد أن تسافر إلى منطقة من مناطق العملات النادرة. وخشي زوجها أن يوقع لها على ورقة العبلغ الذي تحتاج إليه. فذهبت الزوجة إلى حيث وقفت مع سائر الناس تنتظر دورها أمام شباك المصرف المختص، فلعلها تحظى منه بشيء يكفيها.

إن هذا الوزير لا يختلف عن هرون الرشيد من حيث طبيعته البشرية. كلاهما يدعي أنه يخشى من الله ويطلب الحق والحقيقة. سبب الفرق أن الرشيد كان يفعل ما يشاء فلا يحاسبه أو يعارضه أحد، ولذا وجدناه يشتري بأموال الأمة ثلاثة آلاف جارية. أما صاحبنا الوزير فهو يأبى أن يوقع على ورقة بسيطة من أجل زوجته المريضة، لأنه يخشى أن يسمع بذلك الرأي العام فينتهز حزب المعارضة الفرصة ويعلنها عليه دعاية فاضحة لا تبقي ولا تذر.

إن «المثل العليا» التي تدعو إليها أحزاب المعارضة لا يمكن تحقيقها على هذه الأرض. فاندثرت أنها تستخدم سلاحاً ضد من تُسَوَّل له نفسه العبث بمصالح الأمة. فليس من المعلوم أن يأتي يوم على هذه الأرض يستطيع الناس فيه أن يحققوا تلك المثل تحقيقاً تاماً.

إن «المثل العليا» عبارة عن رمز للحركة الإجتماعية التي لا تهدأ ولا تنقر حتى قيام الساعة. فكلما سعد الناس بواقعهم قليلاً، سعدت «المثل» معهم لكي تُحقِّزهم على صعود آخر.

وهكذا يظل البشر في دأب متواصل لا يملئون ولا يستريحون.

عيب إخواننا الطوباويين أنهم يصعدون بمثلهم العليا فوق السحاب، ولا ينزلون بها قريباً من الأرض التي يعيشون عليها. ولذا فمثلهم العليا لا تجدي في تحفيز المجتمع نحو الحركة.

إنها معلقة في «سما» الخلود. وقد يأس الناس من الوصول إليها، فآخذوا يلتهجون بها في أقوالهم ويبتعدون عنها في أعمالهم.

أما «المثل العليا» التي يدعو إليها المعارضون في العصر الحديث فهي واطئة يسهل منال جزء منها على أقل تقدير.

فالأحزاب المعارضة لا تطالب بالعدل المطلق الذي لا وجود له في عالمنا هذا. إنما هي تطالب برفع أجور العمال، أو بناء المساكن لذوي الدخل الصغير، أو بتعميم التعليم، أو بتيسير الدواء لمن يحتاج إليه، أو بما يشبه ذلك.

فإذا ارتفعت أجور العمال من جراء ذلك مثلاً، ظلت المعارضة تريد إرتفاعاً آخر. وإذا توافرت المساكن لذوي الدخل الصغير طالبت المعارضة بوجوب تجهيزهم بالمذياع أو بالثلاجة أو بالثلاجة. وهكذا يرتفع مستوى المعيشة وترتفع «المثل العليا» فوقه لتبقى وخلفتها في التحفيز المتواصل نحو العلاء.

لم يكن بالإمكان في الأزمنة القديمة تحقيق التنازع الديمقراطي على منوال ما هو عليه اليوم في الأمم الراقية من حيث إتصافه بالهدوء النسبي وعدم إراقة الدماء فيه.

لقد كان التنازع قديماً يقوم على أساس المصاولة بالسيف وسفك الدماء. فلم يكن بإمكان أحد أن يقول للسلطان: إنك مخطيء أو ظالم، من غير أن يجد السيف والنطع ماثلين أمامه. وقد يَهَبُ الفقهاء في وجه هذا المعارض فيتهمونه بالزندقة وبالخروج على أمير المؤمنين الذي أوجب الله طاعته على العباد.

لقد كان مدار التنازع قديماً هو السلاح. ولا يستطيع المعارض أن ينجح في معارضته إلا بعد أن يهيأ له من السلاح وحملة السلاح ما يكفي لحرب السلطان «عن نصره» .

وهذا هو السبب الذي جعل التطور الحضاري في الأزمنة القديمة بطيئاً جداً. ذلك لأن تنازع الأحزاب كان عظيم الكلفة لايجزأ عليه إلا المجازفون الشجعان أو الشهداء من أصحاب المثل العليا.

أما اليوم فيكفي للحزب المعارض أن يدعو لمبادئه عن طريق الصحافة والإذاعة والخطابة وما أشبه. فيرد عليه الحزب الحاكم بصحافته وإذاعته ودعايته. والرأي العام واقف يتفرج على المعركة ثم يدخل فيها أخيراً فيرمي بأوراقه في صناديق الانتخاب وكفى الله المؤمنين القتال.

ولذا يصح أن نقول بأن التنازع قد إنتقل من طريق العراك الدموي إلى طريق الجدال الورقي. وبهذا صارت الحضارة تركض في سيرها ركضاً سريعاً لايعرف مصيره.

ويجدر بنا أن نقول بأن الأمة الحديثة لم تصل إلى هذا الوضع الهادئ في تنازعها من جراء إعتناقها أسلوباً جديداً في التفكير فقط. فلقد ساعدها على ذلك عوامل أخرى أهمها:

(1) إختراع البارود والأسلحة النارية الحديثة.

(2) إختراع الطباعة والصحافة وما أشبه.

فالبارود قضى على حملة السيف أولئك العنتريين الذين إمتازوا بقوة العضل وشدة المراس وحسب القسوة.

يستطيع اليوم أن يستعمل السلاح أي إنسان ولو كان امرأة ضعيفة أو قزماً نحيلاً. وبهذا قلَّ الفرق بين قوة الحاكم وقوة المحكوم، وإستطاعت الرعية أن تقارع سلطانها بنفس السلاح الذي يقارعها به السلطان.

أما في الأزمنة القديمة فكان السلطان يملك من الجلاوزة الغلاظ والجنود المتعربين عدداً يصعب على الحزب المعارض أن ينافس فيه.

ولذا وجدنا الثورات في العصور الحديثة كثيرة جداً بالنسبة لما كان يحدث منها قديماً. وقد مر على فرنسا عهد كانت المتاريس فيها تقام في الشوارع بين كل حين وآخر. فلا يكاد الحاكم يبقى في منصة الحكم زمناً قصيراً حتى يمل الناس منه فيثورون عليه ويرمون جنوده بالرصاص من وراء المتاريس.

وبعد توالي الثورات في العصور الحديثة أيقن الحاكم بأن من الأنفع له أن يستجيب لرغبة الناس وينزل عن عرشه متى شاؤوا. ومن هنا بدأ نظام الانتخاب والتصويت يظهر ليحل محل الصراع الدامي وضرب الرصاص.

وهنا يجب أن لا ننسى أثر الطباعة والصحافة في هذا التطور الهائل. فالرأي العام لم يتضح هذا النضوج الذي نلاحظه في بعض البلدان المتمدنة إلا بعدما توافرت بين يدي الفرد المطبوعات والمنشورات يشتمل أنواعها. وبهذا رفع الستار عن قصور الحكام وصار الناس يتحدثون عن مثالبهم وفضائلهم كما كان القدماء يتحدثون عن عنقرة العبسي وأبي زيد الهلالي.

وأمسى وعاظ السلاطين بهذا عاجزين عن خداع الجماهير وإقناعهم بأن الحاكم يحكم بأمر الله ويتقصد بإذن الله.



نستطيع أن نقول إذن أن الديمقراطية الحديثة قامت على دعائمين: أولاهما البارود وأخراهما الطباعة. ومن الصعب على الحاكم أن يحمي اليوم نفسه بجلاوزة السيف أو بجلاوزة القلم الذين أسميناهم بـ « وعاظ السلاطين ». عليه أن يرضخ لإرادة الرأي العام وإلا فهو مالك لا ينفعه وأعظ ولا يحميه جلوان.



وقد يسأل سائل هنا فيقول: لماذا لم تنجح الديمقراطية في بلادنا أو في بلاد أمريكا الجنوبية أو في جزائر الهند الشرقية والغربية مثلاً، مادامت الأسلحة الحديثة والطباعة الحديثة قد توافرتا فيها؟

الجواب على هذا يقتضي أن نفهم طبيعة مرحلة الانتقال التي تمر بها هذه

البلاد، إذ هي تمر اليوم بنفس المرحلة التي مرت بها البلاد العراقية في مفتتح القرون الحديثة.

قالناس هنا لا يزالون يعيشون بعقلية القرون القديمة، ويسيطر عليهم المنطق القديم، منطق الحق المطلق الذي يحتكره فريق من الناس دون فريق.

فإذا قلت لأحدهم «إنك مخطئ» ظن أنك تقول له «إنك غبي» وهو قد يشهر الخنجر في وجهك أو قد يغمده في بطنك؛ وهو إذا لم يفعل ذلك تأديباً أضمر لك حقداً لا ينساه حتى ينتقم منك.

شهد أحد شيوخ العشائر العراقية جلسة من جلسات البرلمان الإنكليزي، قرأ فيها خطاباً شديداً وتلاحياً عنيفاً بين نائب من صفوف المعارضة وآخر من صفوف الحكومة. وبعد إنتهاء الجلسة ذهب الشيخ المحترم إلى مطعم قريب فوجد الناشئين الذين تخصصوا قبل ساعة يأكلان على مائدة واحدة وهما يتصاحكان ويتغامزان.

فقال الشيخ ذلك وقال لدليله الإنكليزي ما معناه: «ويلك، إنها قشمرة. وأظن أن نوابكم يتنازعون فيما بينهم ليخدعوكم. إنهم يتعاركون كما تتعارك اللصوص فيما بينهم لكي يسرقوا لحاف الملا نصر الدين».

فأبتسم الإنكليزي إبتسامة ذات مغزى ولم يرد عليه. ولو شاء لرد عليه قائلاً: «هذه هي الديمقراطية».

لقد كان الإنكليز مثلنا قبل قرنين أو ثلاثة. ولكنهم إعتادوا على هذه الديمقراطية بعد أن مرت عليهم سلسلة من التجارب القاسية.

فالديمقراطية عادة إجتماعية قبل أن تكون فكرة طوباوية. ونحن نحتاج إلى ممارسة هاتيك التجارب القاسية جيلاً بعد جيل، فنقوم بها ونقع عدة مرات، حتى يتغلغل منطق الديمقراطية في صميم مفاهيمنا وتقاليدها، وعندئذ نخرج من قوقعتنا الفكرية القديمة إلى عالم واسع يكون فيه التنازع والتعاون صنوين لا يفترقان.

درس علماء الإجتماع النظام السياسي الذي يسود أقطار أمريكا الوسطى والجنوبية وجزر الهند الغربية، فخرجوا من ذلك بالعجب العجيب. فالذي يصل إلى كرسي الحكم هناك لا يتنازل عنه إلا بعد السيف، وليس هناك شيء اسمه انتخاب هادئ أو تصويت من وراء ستار.

كل زعيم منهم يتطلع إلى كرسي الحكم بعين طامعة وهو ينتهز أية فرصة تقع في يده لتعبئة الأنصار وإعلان الثورة. فإذا وصل إلى الحكم طمع زعيم آخر في أن ينافس عليه ويأخذ هذا الزعيم الآخر بجميع الأنصار والإستعداد للثورة من جديد.

إن الإنتخاب هناك يتخذ صورة الثورة المسلحة. وكل زعيم يقول لنفسه: «لماذا وصل غيري إلى الحكم ولم أصل أنا، هل هو خير مني؟» .

ولا يغرب عن ذهن القارئ أن هذا الوضع خير من نظام الإستبداد على وجه من الوجوه. ذلك أن كل حاكم جديد يريد أن يظهر عيوب خصمه السابق فيحاول القيام ببعض الإصلاحات، قليلاً أو كثيراً، من أجل ذلك. والبلد يتقدم إذن بهذا التنافس والتنازع ولكنه يخسر في سبيله شيئاً كثيراً من الدماء والجهود والأموال.

إن هذا خير من نظام الإستبداد. ولكن الديمقراطية خير منه. ففيها يتم التنافس والتنازع من غير تبذير بالجهود أو إراقة للدماء.

يحدثنا السر همرتون عن جمهورية جزيرة هايتي التي كانت مستقلة بين عام 1807 وعام 1915، فيقول: إن عدد الرؤساء الذين حكموا الجمهورية خلال هذه المدة بلغ (٢١) رئيساً. ولم يمه منهم مدة رئاسته بسلام غير إثنتين. أما الباقيون فقد نكسوا عن رئاستهم بالقتل أو النسف أو السُّم أو العزل العنيف وبلغ عدد من عُزل منهم عن طريق الثورة 17 رئيساً. وفي عام 1915 طورد الرئيس غليوم من قبل الغوغاه الثائرين فلجأ إلى القنصلية الفرنسية ولكن القنصلية لم تنقعه شيئاً حيث جرّه الغوغاه من هنالك ورموه بالرصاص فوق عريماً يتخبط بدمائه في الشارع.^(١)

ومن يدرس حالة سوريا منذ نالت إستقلالها حتى يومنا هذا^(٢)، أو يدرس حالة العراق بين عام 1933 وعام 1941^(٣)، يجد فيهما صورة مشابهة لما حدث في جزيرة هايتي من بلاد الزنوج. وأترك التعليق على ذلك للقارئ اللبيب.

هوامش الفصل الرابع

- (1) انظر: محمد رضا المظفر، عقائد الشيعة، ص 103-104.
- (2) انظر: عباس العقاد، عبقرية الإمام، ص 190.
- (3) انظر: De Vaux, Encyclopedia of Islam, art. "Farabi".
- (4) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 87-90.
- (5) انظر: Hammerton(ed) People of all Nations, p. 684.
- (6) انظر: غسان تويني، منطق القوة - أو فلسفة الانقلابات في الشرق الأدنى.
- (7) انظر: Khadduri, Independent Iraq.

الفصل الخامس

أنواع التنازع وأسبابه

يرى البروفسور كارفر أن التنازع البشري له أنواع أربعة⁽¹⁾:

1- النوع الأول وهو أوطأ أنواع التنازع وأقربها إلى الطبيعة الحيوانية الأولى. ففيه تكون للقوة البدنية المكان الأول حيث يعتمد الفرد على قوته لتخطيم خصمه أو إيذاؤه. وهذا النوع يتخذ صوراً شتى منها الحرب والمبارزة والمشاتمة والنهب والسيبي وإغتصاب العفاف ونحو ذلك.

2- ويأتي من بعد ذلك النوع الثاني الذي يدخل فيه شيء من الزّوية واستخدام الذكاء. وهو إذن أرقى في سُلّم التطور من النوع الأول. وهو يتخذ شكل السرقة أو الإحتيال أو الفُش أو ما إلى ذلك من أمور تمثل النزاع البشري من وراء ستار.

3- أما النوع الثالث من التنازع البشري فهو الذي يكاد اليوم يسود العالم المتحضر، ويتخذ أشكالاً متنوعة. فهو بين الرجل والمرأة يتخذ شكل الغزل ومبادلة القرام. وهو بين الأحزاب السياسية يتخذ شكل الحملات الإنتخابية والمهرجانات الحزبية. وهو بين الشركات التجارية يتخذ شكل الإعلانات الصارخة والأغلفة الملونة. وهويبين أصحاب الدعاوي يتخذ شكل المحاكمات التي يتجادل فيها المحامون. وهو بين الطوائف السياسية والدينية يتخذ شكل المحسوبية والوساطة والمحاباة وما أشبه.

4- أما النوع الرابع فهو النوع المنتج الذي يؤمل أن يسود العالم في يوم من

الأيام. وهو يتمثل في المنافسة العلمية والإقتصادية والسياسية والإجتماعية على أساس هادىء لا تحاقد فيه ولا تباغض.

وهناك نوع خامس من أنواع التنازع البشري قد لا يصح أن يسمى نزاعاً. وهو هذا الذي نرتاح إلى رؤيته ونحن مطمئنون في مقاعدنا. فنحن نشهد المباراة الرياضية ونتمسك لها، ونشعر بأننا داخلون فيها. أو نشهد فلماً سينمائياً فيه مطاردة ومصارعة أو حرب مريعة فنفرح به. إنه على أي حال نزاع مصطنع يجري ضمن حدود معينة. وفيه يشعر الإنسان بشيء من التنفيس والترويح عن النفس.

والظاهر أن الإنسان مجبول على التنازع في صميم تكوينه فإذا قل التنازع الفعلي في محيطه لجأ إلى إصطناع تنازع وهمي ليذّوج به عن نفسه.

والإنسان، على أي حال، لا يستطيع أن يتخلص من نزعة التنازع. إنما هو يتحول من صورة إلى أخرى. والملاحظ أنه ينتقل من النوع الأسفل إلى النوع الأعلى بتقديم الحضارة. فقد كان الرجل قديماً يسيب المرأة أو يختطفها ثم أخذ بعد ذلك يشتريها بماله أو بجاهه وأخاذه. ثم صار اليوم يغازلها ويقول لها: «أموت في هواك». وهو في الواقع يريد أن يثقل بها وينالها لنفسه دون الآخرين. فإذا كان يحبها حقاً فلماذا يفضب إذا غازلها غيره. إنها قضية منافسة وتنازع على البقاء «إما أنت وإما هو». وما الحب إلا شبكة يتصيد بها صاحبها ما يشتهي كشبكة العنكبوت. والحب بهذا الاعتبار يشبه أخدوعة «العدل» الذي ينشده المحامي أو السياسي أو التاجر وهو يبتغي منفعة ليس غير.

وقد فطنت المرأة أخيراً إلى سر هذه الأخدوعة فأخذت هي بدورها تقول لحبيبها: «أذوب في هواك». بينما هي تذوب في سبيل لذاتها ومصالحها الخاصة.

إن الحياة الإجتماعية ليست إلا سراعاً متواصلاً بين المصالح الخاصة. كما يتصارع التجار ويتنافسون. كل يسعى وراء ذاته. ولكن المجتمع ينتفع من هذا الصراع الجاري وراء المصالح الذاتية، إذ هو يحصل على النتيجة الأخيرة، حيث تنمو بها ثروته العلمية والإقتصادية والسياسية.

وهذه الثروة التي يحصل عليها المجتمع من جراء التنازع بين أفرادهِ وجماعاته تكلفه ثمناً باهظاً. ففي سبيلها تزهق الأنفس وتسيل الدماء وتحترق الأفئدة كما رأينا سابقاً. ومشكلة الحياة أنها لا تعطي شيئاً من غير ثمن. ولا بد

دون المشهد من إهر النحل كما قال الشاعر القديم.

والعالم المتمدن يميل اليوم إلى تقليل الأنواع الواطئة من التنازع الإجتماعي، حيث هو يتحول عنها إلى الأنواع العالية. ونلاحظ في كل أمة من الأمم الراقية أن نسبة المبارزة والذهب والإغتصاب قد قلت بالمقارنة إلى ما كان يحدث منها قديماً. إنما بقيت الأمم الراقية تتنازع فيما بينها على منوال قديم. وما تلك الحروب العالمية الكبرى إلا نماذج صارخة من هذا التنازع الدامي.

ونحن ننتظر ذلك اليوم الذي تقل فيه الحروب الخارجية كما قلت الحروب الداخلية في العالم المتمدن. حيث ينهمك الناس في منافساتهم الاقتصادية ومجادلاتهم المبدئية وخصوماتهم السياسية من غير أن يلجأوا إلى إمتشاق الحسام وقتل بعضهم بعضاً. فهل يأتي مثل هذا اليوم؟ علم ذلك عند الله!



قول البروفسور كارفر أن التنازع صفة أساسية في الطبيعة البشرية. حتى التعاون في رأيه ما هو إلا صورة من صور التنازع. فالإنسان يتعاون مع بعض الناس لكي يكون أقدر على التنازع ضد البعض الآخر⁽¹⁾.

وكارفر يرجع التنازع البشري إلى سببين ويقول عنهما أنهما طبيعيان في الإنسان، وهما:

1- إستحالة إشباع الحاجات البشرية كلها.

2- حب الإنسان نفسه وتقديره إياها أكثر مما تستحق في حقيقة أمرها⁽²⁾.

ونود أن نفحص هذين السببين بشيء من الإسهاب.

فمن ناحية السبب الأول، قد يقول قائل: إن بالإمكان إشباع الحاجات البشرية كلها إذا صلح نظام الإنتاج والتوزيع. وهذا قول يبدو صحيحاً في النظرة الأولى ولكننا لو تأملنا في نزعة التكالب التي جبل عليها الإنسان لشعرنا بأنه لايشبع حتى ولو ملك الدنيا بأسرها.

نحن نؤمن بوجود إصلاح نظام الإنتاج والتوزيع بين البشر، وذلك لكي ننقذهم مما هم فيه من عوز شديد في الحاجات الضرورية كالمأكل والملبس والسكن والدواء والتعليم.

ولكن الإنسان لا يكتفي بهذا إذا وصل إليه. فهو سيقبى راكضاً وراء حاجات أخرى. وحين يشبع الإنسان يفقد أهم عناصر الحركة الضرورية لحياته الإجتماعية، كما أسلفنا.

وما نحسبها اليوم حاجات كمالية قد تصبح، في يوم مقبل، حاجات ضرورية لاغنى للإنسان عنها. فالمذايع مثلاً هو عند فلاحنا من مظاهر الترف التي لا يحصل عليها إلا ذو حظ عظيم. أما عند الفلاح الغربي فهو ضروري والفلاح هناك لا يتحمل الحياة بدونه. وكذلك التلفاز الذي يعدُّه الفلاح الغربي الآن من الكماليات سيصبح بعد سنوات من الضروريات. وهكذا يرتفع مستوى المعيشة ويتطلع الإنسان في كل يوم إلى شيء جديد.

إن الإنسان في حركة دائبة وتطور متواصل. وهذا هو سر حضارته. فإذا رأيته اليوم يمسك رغيف الخبز ويضعه على جبهته قائلاً: «الحمد لله على نعمته»، فاعلم أنه سوف لن يفعل ذلك في يوم مقبل. ولعله سيقبل وجبة الحساء بدلاً من الرغيف. وربما قبل بعد ذلك وجبة «دزمة الدنانير» بلا حمد ولا شكر.

يخيل لأحدنا أنه سوف يكتفي إكتفاء تاماً إذا توافرت لديه بضع حاجات معينة. فهو يتصور مثلاً القصر الزاهي والحديقة الغناء والزوجة الجميلة والسيارة الفارمة والرزق الوفور فيعتقد أنه سيكون سعيداً بذلك فلا يحتاج إلى شيء آخر وراءه.

إنه مخطئ. وهو يتوهم ذلك عندما يكون محروماً من تلك الحاجات الرائعة. ولكنه لا يكاد يفوز بها حتى يسأم منها ويأخذ بالتطلع إلى اليخوت الباذج أو الطائرة الهادرة، أو إلى معالي الوزارة والجاه العظيم.

يصور لنا مؤلف رواية «طريق القيلة» فتاة تفقر فجأة من عاملة أجيرة في إحدى مخازن الكتب في لندن إلى أميرة تعيش في قصر يشبه قصور ألف ليلة وليلة في سيلان.

وهناك تجد الفتاة نفسها في عالم جميل رائع يحفُّ بها الخدم والحشم ويرعاهما زوج أنيق، وتنحني لها الدنيا بكل ما فيها. وما هي إلا مدة قصيرة حتى ترى الفتاة تسأم من هذه الحياة وتتطلع إلى حب جديد ومنظر جديد.

ومن يدرس حياة الممثلات الشهيرات في هوليوود يجد إحداهن تمر بمثل هذه الازمة النفسية. فهي تنتقل فجأة من راقصة مبتذلة أو تلميذة عادية إلى سلطنة ذات مكانة لم تحلم هي بها في يوم من أيام حياتها الماضية ولم تحلم بها أمها ولا جدتها المرحومة.

وعند هذا نلاحظها تتطلع كل يوم إلى زوج جديد، وقد تلجأ إلى الانتحار أحياناً حين تعجز عن نيل حبيب تهواه أو جائزة فازت بها إحدى زميلاتهن.



يحكى أن قروياً ساذجاً جاء إلى بغداد لأول مرة في حياته. فمر بدكان لبيع الحلوى. وقد إنذهل القروي حين رأى تلك الحلوى اللذيذة مصفوفة في واجهة الدكان وصاحب الدكان جالس بجانبها ساكناً لا يأكل منها شيئاً.

ظن القروي أن صاحب الدكان أعمى لا يرى هذه اللذات المتركمة حوله. ولكنه وجد بعد الفحص أنه ليس أعمى. فاشتدت به الدهشة. إنه لا يستطيع أن يتصور إنساناً يجلس بجانب الحلوى ولا يأكل منها.

وسبب ذلك أن هذه الحلوى نادرة في القرية التي جاء منها. ولعله لم يأكل منها إلا مرة واحدة في حياته وذلك في عرس ابن الشيخ حفظه الله. ولا شك بأنه شعر بلذة قصوى حين أكل منها. وقد دفعته ساذجته إلى الظن بأن الحلوى تُعطي أكلها لذة قصوى كلما أكل منها. لافرق في ذلك بين من يأكل منها قليلاً أو كثيراً.

ولهذا وجدناه مدهولاً عند رؤية رجل يجلس بجانب تلك الحلوى وهو ساكن وهادئ لا يسيل لعابه كأنه جالس بجانب الطين والقصب.

وما حدث لهذا القروي الساذج يحدث لكل واحد منا في وقت من الأوقات. فإذا رأى أحداً فتاة جميلة تتغنى وهي تمشي في الشارع ظن أنه سيكون أسعد الناس إذا إقترن بها أو قُبِّلها على أقل تقدير. إنه يتوهم ذلك في الوقت الذي نجد فيه زوج الفتاة قد ملَّ منها وكاد يلفظها لفظ النواة.

إن أحداً ينظر إلى هذه الفتاة الجميلة بعين المنظار الذي ينظر به ذلك القروي إلى دكان الحلوى. وهو لا يدري كيف سيكون حاله بعدما يقترن بتلك الفتاة ويراهما بين يديه صياح مساء، حيث تصبح حينذاك كالبقلاوة التي يأكل منها

القروي أكلاً شديداً متوالياً يوماً بعد يوم.

إن هذا هو الذي أدى إلى تفكك نظام الزواج في المجتمع الغربي. فالفتى هناك لا يكاد يلمح فتاة تعجبه حتى يشرع بمغازلتها ويقول لها: «أحبك إلى الأبد». ثم يسرع بتقبيلها. ولا يأتي الغد عليهما إلا وهما زوجان يأكلان الحلوى في شهر العسل.

وعندما ينتهي شهر العسل يبدأ شهر الزفت إذ ينشب الخصام بينهما وكل منهما يضع اللوم على عاتق صاحبه. والحبل بعدئذ على الجرار!

أطلق بعض الدماء على هذه الظاهرة اسم «العقدة الرومانتيكية». وعزوا إليها «ذا التفكك الهائل الذي يسود حياة العائلة الحديثة»^(٩).

ليس في هذه الدنيا شيء يمكن أن يتلذذ به الإنسان تلذذاً مستمراً. فكل لذة، مهما كانت عظيمة تتناقص تدريجياً عند تعاطيها. وهذا هو ما يعرف في علم الإقتصاد الحديث بقانون «المنفعة المتناقصة».

وكل إنسان تقريباً مبتل بهذا الداء الذي لا مفر منه. فهو يشتهي أن يكون وزيراً أو عالماً كبيراً أو غنياً تعزو له الرقائب. ونراه يحلل الحرام ويحرم الحلال في سبيل ذلك. حتى إذا وصل إلى غايته التي كافح من أجلها طويلاً مل منها. إنه يبقى راكضاً لا هتاً لا يقر له قرار. هو يحترق ليجعل من نفسه وقوداً لماكنة الحضارة.

إن الإنسان مضدوع في ركضه وراء غاية لا فائدة له منها. ولكن الحضارة البشرية تكسب من هذا الركض المتواصل.

فلقد وضعت الطبيعة أمام الإنسان مغريات متنوعة ذات بريق وخبث. ولو فكر الإنسان في هذه المغريات تفكيراً منطقياً بارداً لاحس بالمكيدة المنصوبة له. ولكنه لحسن الحظ أو لسوء الحظ لا يفكر على هذا المنوال إلا نادراً. فهو مشغول بالركض وليس له من الوقت ما يفرغ به لهذا التفكير البارد.

يقول النبي محمد، كما ذكرنا سابقاً: «كل الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا». إنهم

نيام حقاً. أو بعبارة أخرى مُنَوِّمُون تنويمياً عميقاً تحت تأثير الإيحاء الاجتماعي الذي يوزجون تحت عبثه يوماً بعد يوم من المهد إلى اللحد.

فالإنسان يشتهي أموراً لو تأمل فيها لوجدناها تافهة لا تستحق العناية والتكالب. هذا ولكنه مدفوع نحوها بدافع الإيحاء الاجتماعي الذي يشبه التنويم المغناطيسي من بعض الوجوه^(٥).

فتراه يسعى مثلاً وراء الرئاسة أو الشهرة وهو يدري أنها لا تجديه نفعاً. إنه يود أن يمشي في الشوارع فيتھامس الناس عنه ويشيرون إليه بالبنان. وتراه آنذاك قد شمع بانه مختالاً. يكفي أنه أصبح حديث المجالس ولا يبالي أن يبذل في هذا السبيل جهوداً طائلة ويحتمل من أجله أعباءً ثقالاً.

انظر إلى هذا الأنيق الذي يلبس الملابس الثقيلة في وقعة الحر. إنه يضيق بها على نفسه ويتحمل من جرائها المشقات. وهو لا يبتغي من وراء ذلك إلا إعجاب الناظرين إليه. إنه يدري أن هذا الإعجاب لا يفيدُه وقد يضُرُّه ولكنه رغم ذلك مُصَّر على تحمل الآلام تحت تأثير الإيحاء الاجتماعي الذي يقسو عليه.

والمرأة قد تلبس الملابس الخفيفة في الشتاء القارس. فهي ترتجف من البرد ثم تبتسم كأنها تفعل ذلك من ذوقها السليم. ونراها تخطط لنفسها ثوباً قصيراً حتى إذا جلست أخذت تمط فيه ممطاً لكي تستر أفخاذها. ثم لاتصال نفسها عن السبب الذي جعلها تخطط لنفسها ثوباً قصيراً وتمط فيه.

وتنظر إليها ذات يوم فإذا بها تضع شيئاً يشبه الحذاء على رأسها وتسميه قبعة. وهي لا تبالي أن تشتري هذه القبعة «الحداثية» بأغلى الأثمان فتتهب أموال أبيها أو زوجها في سبيل أن تتخذ لنفسها أحدث الأزياء. وإذا تحدثت إليها أمطرتك بوابل من المصطلحات الجديدة تريد أن تبرهن بها أنها صارت من المفكرات النابغات.



كثيراً ما يخادع الإنسان نفسه ويظن أنه يسير في جميع حركاته وسكناته في ضوء العقل السليم. تجده يتحدث إليك حديثاً هادئاً رصيناً فتحسبه قد صار من الحكماء الذين تهتمهم الحقائق المجردة وحدها. هذا ولكنه لا يكاد يلمح فتاة مقبلة من بعيد حتى يسرع بيده إلى رباط رقبته فيكده أو إلى شعره ليطلعن من تنسيقته وتزويقه.

وهو في سائر أوقاته لا ينفك ناظراً وجهه في المرأة إذ يظن أنه قد بلغ من الجمال مستوى رفيعاً. فإذا رآك تنافسه في الجمال والآنقة حقد عليك وأخذ يعدد الأسباب التي جعلت منك رجلاً دميماً.

الإنسان مجبول أن يرى في نفسه الفضل أو الإمتياز على أقرانه في أمر من الأمور. فهو إذا وجد الناس يحترمون أحد أقرانه لصفة ممتازة فيه، حاول أن ينافسه فيها. فإذا عجز عن ذلك إبتكر لنفسه المعاذير وأخذ يقول بأن تلك الصفة لا أهمية لها، وأن هناك صفة أخرى أهم منها وأنفع للمجتمع، ثم يحاول أن ينسب هذه الصفة الأخرى لنفسه لكي يشعر من جرائها بالإمتياز على وجه من الوجوه.

والناس لا يحبون الشخص الذي يمدح نفسه. وهم مؤمنون بالمثل القائل «مدح نفسه كذاب». فكثيراً ما يمدح شخص نفسه وهو صادق فيما يقول، ولكن الناس ميالون إلى كراهيته والحط من قيمته ولو كان صادقاً. وسبب هذا أن كل واحد من الناس يحب نفسه ويعجب بها. فإذا رأى غيره معجباً بنفسه أيضاً حنق منه كأنه وجد فيه منافساً أو غريماً.

لا يروق في عين الإنسان أن يرى قريناً له متفوقاً عليه في شيء، إنه يعد نفسه مركز الدنيا ومطمح الانتظار. فإذا وجد غيره صار مطمح الانتظار بدلاً منه شعر بالحسد له وود أن يحتقره وينزله من عليائه. وهو قد يكره كل من يحترم ذلك القرين أو يشيد بفضله.

وأرجو أن يفهم القارئ بأن هذه هي طبيعة الإنسان في كل مكان شرقاً وغرباً. وقد يحلو لبعض المتفرنجين أن يقول: بأن التحاسد غير موجود في بلاد الغرب. وهذا خطأ فالغربيون بشر مثلاً، ولكن الحسد عندهم يقل لاسيما في المدن الكبيرة، ومنشأ ذلك أن المنافسة في المدينة الكبيرة تجري على نمط غير شخصي. فأناس هناك يتنافسون من غير أن يعرف بعضهم بعضاً معرفة شخصية. ومعنى هذا أن المتنافسين ليسوا أقراناً ناشئين منذ صغرهم في محلة واحدة، ولذا نجدهم يتنافسون دون أن يشعروا بشيء من الحسد.

أما في المدينة الصغيرة أو القرية، فالناس يعرف بعضهم بعضاً، وهم في طفولتهم كانوا يلعبون معاً. ولهذا يصعب على أحدهم أن يرى قريناً متفوقاً عليه في كبره بينما كان يلعب معه في صغره.

ومن هنا جاء المثل القائل: «مغنية الحي لا تطرب» فمغنية الحي تكون ذات صوت بشع عند قريناتها. وبنات الحي يطربن لمغنية أجنبية ولو كان صوتها أقل جودة من قرينتهن. فالحسد هو السبب في هذا ولامناص من الحسد بين الاقران.

وهناك مثل آخر يشير إلى ما يشبه هذا المعنى، إذ يقول: «عدو العمد من يعمل عمله». وهذا المثل يصدق على أولي المهنة الواحدة إذا كانوا متجاورين يعملون في مكان واحد أو كانوا من منشأ واحد. أما إذا كانوا متباعدين غير متعارفين فالحسد بينهم يكون قليلاً أو نادراً.

وإذا نظرنا إلى أساتذة جامعة كبيرة من جامعات الغرب وجدنا التحاسد بينهم أقل مما هو موجود في كلية صغيرة في بلد محدود. فالأساتذة هناك قد جاؤا من أماكن شتى، حيث لا يشعر أحدهم أن زملاءه يتنافسونه في نظر أقرانه أو أبناء محله. أما في الكلية الصغيرة فالأساتذة قد يعرف بعضهم بعضاً منذ أيام الدراسة الأولى. وهم إذن في منافسة حادة أمام أهل البلد. ويريد كل منهم أن يبرز أقرانه في محاضراته أو مؤلفاته أو ما أشبه وتعال أنظر حينئذ إلى الحسد المتفلفل في أعماق قلوبهم. ولا يكاد أحدهم يتفوق في شيء حتى يطمع أقرانه شغافهم إستهجاناً به ويصفونه: «أنه مشعوذ»، ثم يأخذون بإبتكار البراهين في سبيل أن يجعلوا لأنفسهم ميزة عليه.

وهذا يحدث بين رجال الدين أيضاً لاسيما إذا كانوا يعيشون في بلد واحد يتنافسون على نيل إعجاب أهل البلد أو نيل زكاة أموالهم!

وقد صار التحاسد بين رجال الدين مضرب المثل. فاحدهم قد يقتل الأنبياء والأولياء في سبيل أن يغالب قريناً متفوقاً عليه.

يعزو كارفر التنازع البشري، كما ذكرنا من قبل، إلى سببين لاثالث لهما. أولهما هو إستحالة إشباع الحاجات البشرية كلها. وثانيهما هو حب الإنسان نفسه وتقديره لها أكثر مما تستحق. والظاهر أن هذين السببين متلاحمان. أو هما، بعبارة أخرى، وجهان لحقيقة واحدة.

فالإنسان يتكالب على الأشياء لأنه يرى نفسه أحق بها من غيره. فهو قد لا يريد الشيء بحد ذاته، ولكنه يتهاافت عليه حين يرى بأن أقرانه يتهافتون عليه.

فالتكالب وتقدير الذات صاراً بهذا الاعتبار متكاملين يدعم أحدهما الآخر. أي أن كل منهما سبب ونتيجة للآخر في آن واحد.

ولو فرضنا جدلاً أننا إستطعنا أن نشبع جميع الحاجات البشرية، فإن البشر يظلون في تكالب وتنازع، لأن كل واحد منهم يظن أنه أولى من أقرانه بالتقدير أو الفضل أو المكانة.

ويظل الإنسان يصرخ «لماذا أعطيتني أقل من رفاقي؟ فهل هم خير مني؟» .

فإذا أعطيت الجميع عطاءً متساوياً، قام الوجهاء والكبراء واحتجوا عليك قائلين: «كيف تساويننا بمن هو دوننا؟» أما إذا أعطيت الناس عطاءً متفاوتاً حسب فضائلهم أو مراتبهم الاجتماعية، قام المواطنون واحتجوا صارخين: «الناس سواسية كأسنان المشط».

حدث هذا في خلافة عمر وخلافة علي بن أبي طالب. فقد أعطى الناس عمر عطاءً متفاوتاً حسب منزلتهم في الدين وجهادهم السابق في سبيله، ففضيت عليه قریش لأنها كانت آخر الناس إسلاماً وأقلهم سابقة فيه. وبقيت قریش تكره عمر وتكره خلافته حتى قتل^(١). ويقال أنها هي التي حرّضت على قتله أو تأمرت عليه^(٢).

أما علي بن أبي طالب فقد أعطى الناس جميعاً على حد سواء لافرق فيه بين سيد ومسود أو بين مسلم قديم ومسلم حديث. فكرهه الرؤساء والوجهاء وإنفضّوا من حوله ثم جرّوا وراءهم أتباعهم كما ذكرنا ذلك في فصل سابق.

وجاء معاوية فلم يعط الناس على أساس المساواة كما فعل علي، أو على أساس المفاضلة كما فعل عمر. إنما أخذ يداور ويرأوخ. يغمز لهذا بعين ويحلق لذاك بعين أخرى. ونظر إلى أولئك الذين يأمل منهم منفعة أو يخشى مضرة فأرضاهم، وترك بقية الناس في حرمان.

إنها سياسة ظالمة ولكنها تسكت الناس فلا يحتجون ولا يصرخون، فالاحتجاج والصراخ لا يجيدهما إلا أولوا السيوف السقيلة والألسن اللبقة. ومعاوية قد أرضى هؤلاء وأولئك وأغدق عليهم من الأموال ما أسكتهم. أما بقية الناس فهم كالأغنام لا يحتجون ولا يصرخون، وهم ينعمون مع كل ناعق. ولذا تركهم معاوية يفترشون الأرض ويلتحفون السماء.

ومما يجدر ذكره أن هذه السياسة لاتسكت الناس زمناً طويلاً. فلا بد لهؤلاء

الأغنام من يقلة يدركون بها حقوقهم وهذا تبدأ المشكلة في شكل جديد.
لقد أسكت معاوية الناس في زمانه لأنه كان من الدهاة الماكرين الذين
يستطيعون إكتشاف منابع الضرر والنفع من كل إنسان.
فلما مات معاوية وحل محله ابنه الرقيق أخذ الصراخ والاحتجاج يرتفعان
مرة أخرى.
ليس من الممكن إقتناع البشر أن يصبروا على حالهم زمناً طويلاً.
فالحضارة البشرية لابد أن تستمر في سيرها الدائب، ولا بد لها من وقود
تحترق به نفوس البشر.

قد يعترض هنا معترض فيقول: لعل في إمكان العقل البشري أن يبتكر طريقة
علمية دقيقة تقاس بها مواهب الأفراد وكفاياتهم، فيعطى كل فرد ما يستحقه من
غير غضب أو إحتجاج. وعند هذا يرضى الناس جميعاً وينكبون على أعمالهم
مطمئنين.
نحن لانشك في أن يتمكن العلماء في يوم من الايام من إبتكار طريقة دقيقة
لقياس مواهب الناس وكفاياتهم. لكننا هل يرضى الناس بها؟ أشك في ذلك.
فالطريقة، مهما كانت دقيقة، لا تستطيع أن ترضي الناس جميعاً. فلابد أن
يظهر من بين الناس من يحتج عليها ويقول: انها قد أسىء استعمالها.
ومشكلة أية طريقة في هذه الدنيا أن الذين يستعملونها بشر، يصيبون
ويخطئون، وتعترضهم النقائص البشرية كما تعترض سائر الناس.
حاول أحد وزراء العراق، في عهد بائد، أن يصلح أخلاق الناس فأسس
شرطة للأخلاق ونسي أن أفراد هذه الشرطة بشر نشأوا في هذا المجتمع الذي
نريد إصلاحه. فهم يحتاجون إلى الإصلاح كغيرهم. وهم إذن قد يسيئون
إستعمال الطريقة التي يستخدمونها في إصلاح الأخلاق. وقد فعلوا. فأخذ الناس
يشكون من فساد الأخلاق ومن شرطة الأخلاق في آن واحد.
إن كل طريقة يستخدمها البشر في تنظيم أمورهم هي بشرية قبل أن

علمية أو عقلية، ولهذا فليس من الممكن إبتكار طريقة لقياس مواهب الناس أو إعطائهم حقوقهم كاملة، ثم يرضى عليها الناس جميعاً. إنها تحتاج إلى بشر يديرونها، والمشكلة كل المشكلة في هؤلاء البشر.

ولنفرض أننا اخترنا لإدارة هذه الطريقة أفراداً في غاية الحكمة والنزاهة والإنصاف، ولكنهم حين يفضلون شخصاً على غيره في العطاء، يقوم في وجههم هذا المفضلون فيتهمهم بالظلم ولاتنفعهم عندئذ نزاهتهم المعروفة أو إنصافهم المشهود.

إن الذي يعطي نصيباً أقل مما يعطي غيره لابد أن يثور وأن يقضب ويحتج على من أعطاه ولو كان المعطي رسول الله عليه ألف الصلاة والسلام. وهو إذا لم يقضب علانية غضب سرّاً، وإذا حاول أن يكبت غضبه يعقله الوعي وإرادته القوية تغلغل الغضب في أعماق العقل الباطن وصار هناك عقدة لادواء لها.

وهذا يلاحظه المدرسون في أوضح صورهِ بين طلابهم عند الإمتحان. فليس هنالك من تلميذ يرضى بدرجة إذا كانت واطئة. ولا تكاد تظهر نتائج الإمتحان حتى ترى أولي الدرجات الواطئة من الطلاب قادمين وهم يحملون دفاتر الإمتحان بأيديهم يصرخون ويحتجون. كل واحد منهم يرى الحق معه وأنه مقدور مظلوم، وأن جوابه أفضل من جواب فلان أو فلان...

ولا يستطيع المدرس أن يقنع طالباً بأن درجته صحيحة وأن لاغرض له معه. فالبرهان العقلي لا يفيد في هذا المجال ولا أثر له فيه. أن الطالب يرى أن جوابه خير الأجوبة، وكل برهان يؤدي به لإقناعه بخطأ جوابه لا يؤثر فيه. ونجد الطالب آنذاك يركز نظره على الجزء الصحيح من جوابه ويهمل الأجزاء المغلوطة منه ولذا فهو يريد من المدرس أن يحاسبه على الجزء الصحيح فقط ويقض الطرف عن الأجزاء الأخرى مهما بلغت من البشاعة والسخف.

فإذا رسب الطالب في صفه آخر العام، صار يجمع الأدلة والبراهين على أنه رسب بغير حق، وأن الذين نقلوا عنه أثناء الإمتحان نجحوا وأن المدرس قد رسبه لعداوة سابقة معه ثم يعزل الطالب هذه العداوة الموهومة بأنه كان أثناء الدروس شديد الجراءة في قول الحق وأنه كان ذكياً قوي الحجة في جدله العلمي فأضمر المدرس له حقداً وانتقم منه أخيراً بترسيبه وتشميت الأعداء به.

ولست أعني بهذا أن المدرس مصيب في كل مايفعل مع الطالب من تنجيح أو ترسيب، إنه بشر له أخطاء ه ولكن في كثير من الأحيان يحاول أن يزن أجوبة

الطلاب بميزان واحد. وكل ميزان بشري لا يمكن أن يكون معصوماً من الخطأ. ولكنه على أي حال خبيرٌ من كثير من هذه الموازين التي توزن بها أقدار الناس وحظوظهم في الحياة الدنيا.

إن ما يجري بين الطلاب عند الإمتحان يجري في الحياة على نطاق أوسع. فمعظم الناس لا يرضون بنصيبهم فيها.

يقول الشاعر العربي:

كسل من تلقاه يشكو دهره ليست شهري هذه الدنيا لمن؟

الجواب على ذلك: أن الدنيا ليست من نصيب فرد من الأفراد. فكل فرد يشكو من سوء حظه ويسعى نحو حظ أحسن ولا يستفيد من ذلك إلا الحضارة البشرية وحدها.

والحضارة التي يقتنع أفرادها جميعاً بما هم فيه ويقولون: «القناعة كنز لا يفنى» لا يمكن أن نطلق عليها اسم «الحضارة». إنها تصبح عند ذلك مجتمعاً راكداً لا حركة فيه، ولعلها تخسر من جراء ذلك دينها ودنياها معاً.

يقول القرآن: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين.» (٥).

فلا بد في كل حضارة من وجود أناس غير راضين. وهؤلاء هم وقود الحضارة إذ يدفعونها دفعاً إلى الأمام على توالي الأجيال.

إن المبدأ الذي يدعو إليه رجال الدين دوماً حيث يقولون للناس به: «تأخوا واتحدوا وأتركوا الخلاف والنزاع بينكم» هو مبدأ سلطاني جاؤا به لإرضاء أولياء نعمتهم من المترفين الذين تذاذوا بنعم الله ويريدون منها مزيداً على حساب الكادحين المحرومين من رعاياهم.

والغريب أن رجال الدين يغفرون للسلطين حين يروثهم يتنافسون على الامارة ويتكالبون ويتنازعون، ويطلب كل منهم زيادة نصيبه على حساب الآخرين. فهم يغفرون لهم ذلك ولكنهم لا يغفرون لعامة الناس أن يطالبوا وأن يحتجوا وأن يسعوا في سبيل المزيد من كل شيء.

يقول الأستاذ سهيل العاني صاحب كتاب «حكم المقسطين على كتاب وعاظ السلاطين» : إن الإعتراض على الظلمة غير واجب إذا كان فيه تحرك فتنة تؤدي إلى تفرق الكلمة وذلك لأن درء المفسدة أولى من جلب المصلحة^(٩).

إن الخوف من تفرق الكلمة أو تحريك الفتنة نلاحظه في جميع ما يكتبه وعاظ السلاطين أو يخطبون به. وقد نسي هؤلاء أن جميع السلاطين الذين يدعون إلى طاعتهم وصلوا إلى الحكم عن طريق تحريك الفتنة وتفريق الكلمة. فسلاطين بني أمية ورثوا الحكم عن معاوية الذي شق عصا الطاعة على علي بن أبي طالب وفرق كلمة المسلمين وسلاطين بني العباس ورثوا الملك عن السفاح الذي تمرد على الأمويين وفرق كلمة المسلمين التي كانت موحدة في عهدهم. وكذلك فعل الفاطميون والايوبيون والعثمانيون وغيرهم، كلهم وصلوا إلى الحكم بعد تمردهم على من كان يلي الأمر قبلهم. فلم يأت سلطان من سلاطين المسلمين نتيجة الشورى أو إتفاق الكلمة.

والغريب أن وعاظ السلاطين يذنبون كل فتنة تقوم في وجه السلطان، فإذا نجحت تلك الفتنة وإستتب لها الأمر أخيراً أخذ الواعظون يطلبون من الناس إطاعة السلطان الجديد وينسون بذلك طاعة ولي أمرهم السابق الذي ذهب مع الريح.

ويقول الأستاذ سهيل العاني أيضاً: إن ليس على الرعية مع السلطان إلا النصيح والتذكير والتعريف، أما ما يؤدي إلى خرق هيئته ككسر آنية الخمر في بيته فتسقط حشمته فذلك محظور منهي عنه^(١٠).

إنه يخشى على السلطان أن تسقط حشمته وتخرق هيئته. وما دام الأمر قد صار منوطاً بحفظ الهيبة والحشمة، فإن إحترام السلطان قد أصبح واجباً على كل مؤمن ومؤمنة بغض النظر عما يقوم به من مظالم وفضائح. ولا بأس إذ ذاك أن ينحني المؤمنون لأميرهم تبجيلاً ويرتلون في مديحه القصائد الطوال. فكل ذلك يؤدي إلى زيادة هيبة السلطان عزاً نصره.

إن وعاظ السلاطين كادوا يجمعون على أن النهي عن المنكر واجب عند القدرة عليه. أما إذا أدى إلى الضرر بالمال أو البدن أو السمعة وغيرها فهو محظور منهي عنه.

يقولون هذا في عين الوقت الذي يقولون فيه بوجوب الجهاد في سبيل الله. فهم لا يبالون أن يتضرر المسلم في ماله ويدنه مادام يحارب بجانب السلطان ضد أعداء الدين وأعدائه. هذا ولكن الضرر الذي يجنيه المسلم من محاربة السلطان الظالم يعتبر في نظرهم تهلكة ينهى الله عنها. ومعنى هذا أن الدين أصبح عندهم بمثابة طاعة السلطان في سلمه وحربه، ولا يهمهم بعد ذلك أن يكون السلطان ظالماً أو عادلاً.

فهذا في نظرهم أمر بسيط لا أهمية له والله يحب المحسنين!

هوامش الفصل الخامس

(1) انظر: Bogardus, Development of Social Thought, p. 370 - 372.

(2) انظر: Ibid, p. 372.

(3) انظر: Carver, Principles of Political Economy, p.37.

(4) انظر: Elliot and Merrill, Social Disorganization, Ch.XX.

(5) انظر: علي الوردي، شخصية الفرد العراقي، ص 23-27.

(6) انظر: طه حسين، الفتنة الكبرى، ج 1، ص 33.

(7) انظر: عبدالله العلايلي، سمو المعنى في سمو الذات، ص 33.

(8) انظر: القرآن، سورة البقرة، آية 251.

(9) انظر: سهيل الحائلي، حكم المقسطين، ص 76.

(10) انظر: المصدر السابق، ص 72.

الفصل السادس

القوقعة البشرية

أشرت في الفصل الماضي إلى أن من طبائع الإنسان المجهول عليها هو أنه يرى في نفسه الفضل والجدارة والأحقية بالنسبة إلى رفاقه وأقرانه، وهذا هو الذي يدعو الإنسان إلى مواصلة الصراخ والاحتجاج أو الطموح إلى ملاحق له به.

حين ننظر إلى مجتمع النحل مثلاً نجد كل نحلة فيه تسعى نحو القيام بوظيفتها الاجتماعية من غير تدمير أو احتجاج. فملكة النحل مطمئنة على عرشها المصون لا يخطر ببالها أن يأتي أحد رعاياها إليها يوماً فيعترض عليها قائلاً: «لماذا هذا الترف والراحة، وأنا كادح أسعى لجمع العسل طول عمري؟»

وسبب هذا: أن النحل يتحرك في أعماله حركة غريزية تشبه من بعض الوجوه حركة الآلة التي لا تشعر بذاتها. ولهذا نجد مجتمع النحل باقياً على حاله ملايين السنين لا يتطور ولا ينمو.

أما المجتمع البشري فهو في تطور مستمر. والإنسان حين يخدم مجتمعه يدري أنه يخدمه وهو يريد من وراء ذلك جزاءً. إن غريزته لا تدفعه إلى الخدمة الاجتماعية. إنما هو مدفوع إلى الخدمة بدافع حب المكانة والظهور من جهة ومن أجل الحصول على القوت من الجهة الأخرى.

ومشكلته أنه دائم التدمير والتشكي. يرى نفسه أكثر خدمة من غيره أو أعلى همة وأصح فكراً. هو يطالب إذا بهزائه الأوفى.

فإذا رأى الفرد أن المجتمع لا يقدره على خدمته تقديراً مُرضياً لجأ إلى الشكوى والصراخ وقال: «هكذا يصعد الأدنياء ويهبط الشرفاء».

ونحن مهما كنا جادين في إرضاء جميع الناس فإننا لانستطيع أن نجعلهم كلهم رؤساء أو مدراء. فلا بد أن يكون في المعمل مدير واحد، ويكون بقية الرفاق عمالاً تحت يده.

فإذا كان العمال ومديرهم نشأوا في محيط واحد وتخرجوا من مدرسة واحدة، فليس من الهين على بعضهم أن يكونوا عمالاً تحت رئاسة واحد منهم. فلا بد أن يقولوا لنا علانية أو سرا: «لماذا فضلتموه علينا، ونحن مثله أو أفضل منه؟»

فإذا قلنا لهم أن درجات المدير أعلى من درجاتهم، أجابوا بأن الدرجات لاتقيس الكفاية الشخصية قياساً دقيقاً. ولعلمهم ينسبون التفوق في درجات المدير إلى حب المدرس إليه أو إلى عداوته لهم.

إن الإنسان لا يعجز عن إيجاد عذر يتحجج به في سبيل تبيان فضله بالنسبة إلى أقرانه كما بيّنا في الفصل الماضي.

إننا نأمل على أي حال أن يصل البشر إلى إنشاء نظام اجتماعي خير من هذا النظام الذي نحن فيه. ولكن هذا لا يعني بأن الناس سيقنعون به جميعاً ويسودهم فيه الأخاء والعلمانية وسعادة اليال.

مهما أصلحنا نظامنا الاجتماعي فلا بد أن يبقى فيه أناس متذمرون ويشعرون أنهم مظلومون مغدورون.

نحن لانستطيع أبداً أن ننشئ نظاماً اجتماعياً يكون الناس فيه كالنحل يعملون حبا بالعمل. ولا يتم ذلك إلا إذا تغيرت الطبيعة البشرية تغيراً جذرياً. فهل هذا ممكن؟ علم ذلك عند الله والراسخين في العلم.

يقول بعض الباحثين: أن هذه الطبيعة البشرية ستتغير عند تبدل الظروف الإقتصادية المحيطة بها. ونحن لانعلق على هذا القول بشيء لأننا لاندري إلى أي مدى يمكن تغيير طبيعة الإنسان بتبديل ظروفه. ولا نملك هنا إلا أن نرفع أيدينا إلى السماء ندعو الله أن يمكن البشر على تحقيق هذا الأمل العظيم!

الإنسان، كما نلاحظه اليوم وكما نلاحظه قبل اليوم على توالي الدهور الماضية، أناني يعيش داخل توقعته الذاتية، وهو لا يرى الحقيقة إلا من خلال هذه القوقعة المحصنة.

إنه يرى نفسه أفضل من أقرانه. فإذا رأى قريباً له ينال بين الناس منزلة أرفع من منزلته، حنق وتآلم ونسب إلى الناس الظلم أو العاطلة الخبيثة.

قد يعترض معترض هنا فيقول: هل تستطيع الثقافة الصحيحة أن تفتح عين الإنسان ليقدّر نفسه حق قدرها فلا يغالى بها ولا يباهي بمحاسنها الموهومة؟ لا شك أن الثقافة الصحيحة قد تنفع من هذه الناحية. ولكننا مع ذلك نتساءل ونريد أن نعرف ماهي حدود الثقافة الصحيحة؟ فكثير من الناس يدعون أنهم هم المثقفون وحدهم من بين الناس.

ويجب أن لا ننسى أن كل طائفة من الناس تعتقد أن ثقافتها هي الصحيحة وأن قيمها الاجتماعية هي المعيار الثابت الذي يمتاز به الحق عن الباطل. والإنسان الذي ينشأ في مجتمع معين لابد أن يتأثر بمقاييس ذلك المجتمع من حيث يشعر أو لا يشعر.

فالطفل الذي ينشأ في محيط يقدّر العنتريات وقتل الشوارب وإستعمال الخنجر، يحاول إذا كبر أن يكون عنترياً، وهو يظن أنه أحق من غيره بالفضل والمكانة الاجتماعية، فإذا قلت له: ان فلاناً أكثر عنترية منك وأعظم شجاعة وشهامة، غضب عليك وعدّ هذا القول منك حسداً ولؤماً، وربما صفحك على خدك الأيمن ثم تنى الصفعة بأخرى على خدك الأيسر.

وإذا كان المجتمع يقدّر البحث العلمي والإختراع وإبتكار النظريات الجديدة، وجدت كل فرد فيه يسعى في سبيل ذلك ثم يظن أنه قد نبغ فيه وتفوق على الأقران.

لا يختلف المثقف عن غير المثقف من هذه الناحية إلا من حيث الدرجة، إما من حيث النوع فالجميع فيه سواء.

ولا مرأ أنه كلما إزدادت خبرة الإنسان وكثر إتصاله بالناس وتوالت عليه التجارب المرة، صار قريباً من الحقيقة الواقعية في نظراته إلى نفسه. ولكنه لا يصل ولن يصل إلى تلك الحقيقة وحسباً تماماً.

أن السقوفة البشرية تكون في أوج قوتها أثناء سنوات الطفولة المبكرة. فالطفل إذ يرى الدنيا بمنظار عواطفه وملذاته. وهو لا يستطيع أن يفرق بين الحقيقة الموضوعية وبين عاطفته نحوها^(١). فالحسن في رأيه حسن لأنه محبوب لديه أو لذيد. والحسن ينقلب قبيحاً حالما يصير مكروهاً أو مؤلماً.

والطفل يرى نفسه محور الدنيا. فإذا ترك المدرسة ظن أن الأطفال كلهم يتركونها وهي ستقف أبوابها. فإذا رآهم وأغلبوا فيها رغم ذلك تالم وظن بأنهم أطفال غير صالحين.

وإذا ضربه ولي أمره خيل إليه أن الدنيا كلها حزينة تبكي معه وتتالم لآلمه. أما إذا فاز بلذة غير منتظرة زهت الدنيا في عينه. وهو قد يتدهش آنذاك حين يرى غيره حزناً لا يفرح معه.

يكبر الطفل وينضج عقله وقد يصبح من المحنكين أو الحكماء ولكن بقية من هذه النظرة «الوقعية» تبقى في قرارة نفسه قليلاً أو كثيراً.

وكلما ازدادت حنكة الإنسان وتجاربه ضعفت فيه تلك النظرة ولكنها لن تموت أبداً. فهي باقية في الإنسان ما بقي الإنسان. ولهذا نجد الإنسان إذا فرح يريد من الناس كلهم أن يفرحوا معه. وهو عند ذلك يقول: «ليس هناك من داع للحزن. إضحك يضحك لك العالم».

وهذا الإنسان ذاته إذا حزن في وقت آخر كره أن يرى أحداً ضاحكاً فرحاً. فهو يقول: «الضحك بلا سبب من قلة الأدب» أو يقول: «لا محل للفرح في هذه الدنيا المشؤومة».

وإذا نال الإنسان منفعة من شخص ما إرتفعت قيمة ذلك الشخص لديه وأصبح من العاديين الصالحين كثر الله من أمثالهم. فإذا رأى أحد يذمه أنسى عليه باللائمة وقال له: «أنت لاتعرف أقدار الناس على حقيقتها».

أما إذا أصابه ضرر من شخص صار ذلك الشخص من العن خلق الله في نظره. ويسوء حينئذ أن يرى الناس يمدحونه ويشيدون بفضله على أي حال.

ويصعب على الإنسان أن يتخلص من قوقعته الذاتية مهما حاول. فهي تكتنفه من حيث لا يشعر بها، إنها تجعله يضخم محاسنه الخاصة في الوقت الذي يضخم فيه مساوئ، مناقسيه وخصومه.

فهو إذا ألقى خطبة ورأى الأفواه مفتوحة نحوه ظن أنه يأتي بالوحي المنزل، أما إذا ألقى زميل له خطبة مط شفتيه وقال عنها: إنها تافهة، إنه لا يدري ماذا يقول الناس عنه وعن زميله في مجالسهم الخاصة.

وقد يصح أن نقول أن هناك غربالاً لا شعورياً يغربل الأقوال التي تقال عن شخص فلا يدعها تصل إليه على حقيقتها. فالشخص إذا سمع مدحاً له من فم أحد ظن أن المادح منصف يقول الحق. أما إذا سمع ذمّاً عنه ناتجاً عن حسد أو نحوه.

ولهذا نجد الإنسان يعيش في قوقعته الخاصة فهو لا يعرف ما يقول الناس عنه في غيابه معرفة دقيقة. إن الغريبال اللاشعوري يمنعه من ذلك.

إذا تكلم الإنسان في مجلس ظن أن الحاضرين معجبين بكلامه، أما إذا تكلم غيره تصور أن الحاضرين مشمئزّين من ذلك المتكلم ولكنهم يجارونه محاباة أو تأديبا.

وكل موظف نراه يعتقد بأنه أنزه الموظفين وأكثرهم جدّاً وحرصاً على أداء عمله، حتى المرتشي الذي تضج الدنيا من دناءاته يحسب نفسه من أشرف عباد الله.

أعرف شخصاً كان زميلاً لي يوم كنت معلماً ابتدائياً. ورأيت الخيانة والدناءة واضحتين في سلوكه. فلما إنتقل إلى وظيفة حساسة يعد ذلك أخذ ينهب الأموال نهياً حتى طرد من الوظيفة وأخذ يستجدي القوت من زملائه القدماء.

ولم أكد أسأله عن سبب طرده من الوظيفة حتى أخذ يطنب في تبيان نزاهته التي أعرف مداها منذ زمان. إنه يرى نفسه مغدوراً. فهو قد اتهم بجريرة غيره وطرد من الوظيفة فخسرت الحكومة وخسر الوطن مع الأسف الشديد.

الإنسان مجبول أن ينسى مساوئه ويتذكر محاسنه تذكراً لا يخلو من مبالغة.

ونجد هذا واضحاً في المؤلفين الذين أبليت الأمة بكوارت كتبهم من أمثالي، فأحدهم يخرج الكتاب فتنهال عليه التهاني من كل جانب وهو ينسى أن تلك عادة اعتاد عليها الناس في مجاملاتهم الإجتماعية. والمشكلة أن الناقدين الذين ينتقدون الكتاب بحرقة ومرارة لا يعلنون تقدم هذا أمام المؤلف، إذ هم يحرصون أن لا يعلم المؤلف عنها إلا قليلاً ومن طريق غير مباشر.

أما إذا نشر أحد النقاد نقده اللاذع في إحدى المجلات والجرائد تألم صاحبنا منه وغدّه ناتجاً عن غرض سيء أو مبدأ هدام أو حسد قاتل.

طلبت في العام الفائت من أحد طلبة الصف الرابع في فرع الفلسفة من كلية الآداب والعلوم أن يكتب تقريراً عني يجمع فيه مايقول الناس عن مؤلفاتي بصراحة لأرياء فيها. وقلت له أن درجته النهائية تتأثر بمقدار ما يبذل من جهد وتدقيق في كتابة هذا التقرير. وبعد مدة غير قصيرة جاء الطالب وهو آسف يقول بأنه سوف لن يقدم لي التقرير بأي حال من الأحوال. وسبب ذلك أنه جمع أقوال الناس وآراءهم عني فوجد معظمها تتجه إلى ناحية الذم والانتقاص والشتيمة، وهو يخاف على نفسه إذا قدم لي مثل هذا التقرير الفظيع.

حظيت بالتقرير أخيراً فوجدته العن تقرير ظهر في الوجود. إني واثق بأن الطالب لم يكن يقصد بكتابه إياء إلا جمع مختلف آراء الناس عني بأمانة، ولست أظن أن الطالب كان يكرهني، إنما هي الحقيقة المرة التي جعلتني أقول عن التقرير أنه كان لعيناً. ولو لم أعد الطالب بالدرجة العالية سلفاً لكان اليوم من الراسيين.

إني لا أزال أحتفظ بهذا التقرير ولعنتي أنشره ملحقاً في بعض كتبي القادمة. وسيجد القارئ عند إطلاعه عليه أنه يحوي من الشتائم والفضائح ما لم ينزل الله به سلطاناً في نظري طبعاً.

بحثت عن المديح في هذا التقرير فلم أجد منه إلا لماماً هنا وهناك، بضوء ثم يخمد. ومن محاسن التقرير أنه لم يذكر اسماً معيناً، فهو يذكر القول ويذكر صفة صاحبه ومهنته ودرجة ثقافته ونوع المبدأ الذي يؤمن به يساراً أو يعيناً.

ولو أنه ذكر الأسماء لما استطعت الثوم لشدة غيظي من أصحابها. ولو نمت لانتقمتم في أحلامي منهم إنتقاماً بشعاً لامثيل له.

أدركت عند قراءة التقرير أنني أملك عن نفسي صورة زاهية جداً، بعيدة عن

تلك التي يأخذها الناس عني. فقد كنت قبل ذلك قانعاً بما أسمع من الثناء العاطر على السنة الطلاب أو السنة الزملاء والأصحاب أو السنة بعض القراء الذين أحبوا كتاباتي ودافعوا عني فيما يدعون. أما أولئك الطلاب والزملاء والقراء الذين يذمونني فهم لا يجابهونني بذهمهم طبعاً. ومهما أحاول أن أستشف ما في قلوبهم نحوي فسوف لا أتمكن من الحصول على الحقيقة تماماً. إنها تبقى بجزئها الأكبر مكتومة عني. فالغريبال اللاشعوري يمنعني من إكتشافها كلها على أي حال.

أرجو من القارئ أن لا يسخر مني. فهو مُبْتَلٍ بنفس ما أثبتت به. أما إذا أراد أن يخادع نفسه ويقول عن نفسه أنه يواجه الحقيقة المرة بصدر رحيب فلسـت أجد له جواباً ولا حيلة لي معه. فهو لا يريد أن يفهم. أو هو بالأحرى يحب ذاته. والحب كما قيل قديماً يعمي ويصم.

حدثني صديق صريح فقال: كنت في بدء شبابي أرتاد المراقص الشرقية المعروفة في بغداد. وكنت كلما دخلت مرقصاً منها حسبت أن الراقصات ينظرن إلي وهن معجبات بجمالي وأناقتي أو بفنّجي ودلالي. وكنت أنظر إلى نفسي في المرأة. فيخيل لي أنني جميل حقاً وأظن أن الراقصات ينظرن إلي بمثل هذه النظرة.

وكنت أعتقد أن الجالسين حولي هم دوني في الجمال أو الأناقة أو حلاوة الشارب. وتخيلت أنني إحتكرت لنفسني جميع نظرات الراقصات وغمزاتهن وغرامهن أيضاً. حتى إذا خرجت من المرقص إنتظرت في الباب خروج الراقصات لكي أحظى بواحدة مهن يطغى عليها الغرام فتدعوني إلى بيتها.

حدثني صديقي بقصته هذه، فلم أملك نفسي من الضحك عليه. ولكنني سألت نفسي أخيراً: هل أنا بريء من مثل هذه الرقاعة التي أبطل بها هذا الصديق العزيز؟

لو درس كل شخص تاريخ حياته الماضية لوجد فيها من أمثال هذه الرقاعات أنواعاً شتى. والذي لا يبتلى بالرقاعة في المراقص يبتلى بها في مكان آخر.

إن من الخطأ الفادح أن يظن أحداً أن ما يشعر به من أحاسيس نفسية

متنوعة خاص به وحده. وهذا الخطأ ناشيء من ميل الناس إلى كتمان ما يجول في خواطرهم، ومن محاولتهم التظاهر بخلافه. فأنت تجد الناس يتمشدقون بحب الحق والحقيقة فتكاد تصدقهم في ذلك وقد تشعر أحياناً بأنك وحدك من دون الناس تحب نفسك أكثر مما تحب الحق والحقيقة. والواقع أن الناس كلهم مثلك. ومن الجدير بك أن لا تتخضع بما يلهج الناس به في مقالاتهم وخطبهم الرنانة. إنهم في الغالب كذابين يقولون ما لا يفعلون.

فهم يحبون أنفسهم ويعجبون بها قبل كل شيء أما حب الحق والحقيقة فهو غطاء يستترون به ذلك الحب الاناني الدفين.



وحب الإنسان نفسه قد يدفعه أحياناً إلى الاعتقاد بأنه يجب أن يستلم زمام الأمور بيده. فهو وحده الذي يستطيع أن يصلح المجتمع. وهو يدلي برأيه في الإصلاح ويظن أنه جاء بخير الآراء الممكنة وأدعائها للنجاح.

وكثيراً مانجد بقالاً لا يعرف من دنياه إلا وزن التمر أو إنتقاء البطيخ، وهو يظن أنه جدير بأعلى منصب في الدولة، وأنه قادر على إصلاح شؤون الناس بضرية واحدة.

كنت أجلس ذات مرة في سيارة بجانب السائق. ولم أكد أتوسط معه في الحديث حتى أخذ يلتهب حماساً وقال أنه يعرف كيف يصلح العراق وإذا هو لا يحتاج إلا لبضع مشائق ينصبها على رؤوس الجسور فيطلق عليها المجرمين والخونة والمرتشين وعند ذلك يرتاح الناس ويسودهم الإخاء والوثام كما يريد الله ورسوله.

عند ذلك صرخ أحد ركاب السيارة وقد بلغ الحماس منه مبلغه: «ويحك ماذا تقول؟ إن المشائق لا تكفي. فلو أعطيت السلطة بيدي لعرفت كيف أصلحها...» وهنا وصلت السيارة إلى نهاية مطاقها لسوء الحظ فلم أتبين كيف يستطيع هذا الراكب العبقري أن يصلح الناس إصلاحاً تاماً.

ولو أن السيارة كانت قد أبطلت في سيرها فلم تصل إلى غايتها على عجل، لوجدت جميع الركاب يشتركون في هذه المناقشة الحادة، ولصار كل منهم مصلحاً جباراً يستطيع أن ينقذ المجتمع خلال أسبوع واحد. ومن يدري لعل

كاتب هذه السطور سيشترك معهم بالمناقشة، وربما فاقهم بعظمة مقترحاته أو عدد مشائقه.

والظاهر أن الفلاسفة لا يختلفون عن العامة في هذا. مزية الفلاسفة أنهم يتكلمون فلا يرد عليهم أحد مخافة أن يتهمة الناس بالغياوة أو الغفلة أو الجهل. لهذا ملا الفلاسفة القدماء كتبهم بالسخرافات وصدق بها الناس. ولو جمعنا الفلاسفة في صعيد واحد وقلنا لهم: إتفقوا على رأي صحيح نصلح به الناس، لتجادلوا وتخاصموا كما فعل ركاب السيارة الآنفة الذكر، ولظن كل منهم أنه أتى بالرأي الأصوب.

ومن أراد دليلاً على ذلك فليذهب إلى العلماء الفضلاء من رجال الدين أو إلى الأساتذة الكبار في الجامعات، أو إلى الزعماء المعروفين في حقول السياسة والإقتصاد، ويدرس مجادلاتهم في مجالسهم الخاصة.

كل واحد منهم يرى أن رأيه أصوب الآراء وأنه هو بالذات خير من يلي الحكم أو يصلح المجتمع. وتراهم يتغامزون ويتآمرون ويكيد بعضهم ببعض. ذلك لأن إصلاح الوطن في نظر أحدهم لا يمكن أن يتم إلا على يده أما الباقون فهم كلهم خونة أو أغبياء أو أرباب أغراض شيفة ومصالح شخصية.

والمصيبة أن كل واحد منهم محاط بجماعة تتزلف إليه وتمجد له أمره وتمرخ إعطافه. فهو لا يدري ماذا يقول الناس عنه في غيابه. ويخيل إليه أن الناس كلهم يهتفون باسمه ويترنمون بأمداحه.

يجب أن لا ننسى أن هذه الرقاعات موجودة في كل مجتمع من هذه الدنيا. فهي قد تتخفى بأغطية شتى، وهي قد تضعف في مكان وتقوى في مكان آخر. ولكنها على أي حال موجودة حيث يوجد الإنسان.

إنها طبيعة لازمة للإنسان لامناص منها. وقد يندعش القارئ حين أقول له بأن هذه الطبيعة الرقيقة، أو النخلة القوقعية، هي من أهم الدوافع التي تدفع الإنسان نحو خدمة مجتمعه.

فالإنسان، كما أسلفنا في أول الفصل، لا يملك غريزة ثابتة تدفعه نحو الخدمة الاجتماعية كما هو الحال لدى النحل أو النمل. إنما هو يندفع في خدمة قومه لأنه

يرى نفسه أولى من غيره بهذه الخدمة. إن الخدمة الاجتماعية تسبغ على من يقوم بها مكانة ومهابة بين الناس. والإنسان يتكالب عليها إذن كما يتكالب على أي شيء آخر يجد فيه لذة نفسية.

ولاننكر أن هذه النظرة القوقعية قد تؤدي أحيانا إلى كثير من المكائدات الدنيئة والمؤامرات التي تضر أكثر مما تنفع. هذا ولكننا يجب أن نذكر بأن لكل شيء ثمنا، وأن ليس في الدنيا خير يخلو من شر كما أشار إلى ذلك إبن خلدون^(٢).

فكل إنسان يحب نفسه ويتكالب في إعلائها. فينتج، عن ذلك، التنازع الضار كما ينتج عنه التنافس النافع. وليس من الممكن الفصل بين هذين الوجهين.

ومما هو جدير بالذكر أن المجتمع المتأخر قد يحرض أفراداه على التنازع الضار أكثر مما يحرضهم على التنافس النافع. وهذا هو ما نلاحظه في بلد مثل بلدنا، حيث نرى الناس فيه يتنافسون على الجاه أكثر مما يتنافسون في الإنتاج المعجدي. ومرد ذلك إلى القيم الاجتماعية السائدة في مثل هذا البلد.

فنحن لانزال متأثرين بقيم البداوة. ومعنى هذا أننا بدو بلباس الحضرة. والقيم البدوية ملائمة لحياة الصحراء. لكنها لاتلائم حياة المدنية الجديدة. فالبدوي يحب السمعة الحسنة كثيرا. والسمعة لاتتأتى له إلا إذا كان نهاباً وهاباً؛ يفرز القبائل الأخرى ليرجع إلى قبيلته يوزع فيها ماغنم من غيرها.

ومشاكلتنا اليوم أننا نتمشدد بأفكار الحضارة ثم نجري في حياتنا العملية على عادات البداوة. فنحن نريد أن نذهب من جانب لنتمشيخ من الجانب الآخر.

إن المتمدنين يتكالبون كما تتكالب. ولكن تكالبهم يتجه في معظم أموره نحو ناحية الإنتاج الفكري أو المادي، إذ يريد أحدهم أن يبرهن به أنه أولى من غيره بالمكانة. أما نحن فتكالب في سبيل «التمشيخ» ويود أحدنا أن يكون نهاباً وهاباً بدلا من أن يكون منتجا أو مبدعا.

ولهذا صار كثير منا ينهبون المال لكي يقيموا به الولائم والحفلات أو يشيدوا به القصور التي تزيد عن حاجتهم عشرات المرات. وحين يفعلون ذلك يقدرهم الناس ولسان حالهم يقول: «جيب نقش وكل عوافي»^(٣).

هوامش الفصل السادس

- (1) انظر: Young, Personality, p.768.
- (2) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 390-391.
- (3) سندررس هذا بأسهاب في كتاب قادم بعنوان العراق وقيم البدوة.

الفصل السابع

التنازع والتعاون

كتب الشيخ سهيل السيد نجم العاني كتاباً يرد به على « وعاظ السلاطين » كما ذكرنا في فصل سابق. والغريب أنه يقاىء القارئ في الصفحة الأولى من كتابه، بعد المقدمة، بتصوير مجتمع طوباوي يكون الناس فيه على أتم حال من الأخاء والفضيلة والإحسان والحلم والرفق وما أشبه من صفات سامية ثم يأخذ المؤلف بعد ذلك بدعوة الناس إلى تكوين مثل هذا المجتمع العجيب الغريب.

يقول المؤلف: «... ولو فرضنا مجتمعاً مؤلفاً من أفراد، صفة الفرد منه له قوة في دين، وإيمان في يقين، وعلم في حلم، وكس في رفق، وإعطاء في حق، وقصد في غنى، وتجرؤ في فقر، وإحسان في قدرة، وصبر في شدة، لا يغلبه الغضب، ولا تجمع به الحمية، ولا يستخفه حرصه، ولا تأسره شهوته، ولا تفضحه بطنه، نفسه منه في عناء، والناس منه في رجاء، كثير الصلاح، صدوق اللسان وطاهر الجنان، لا هُتَان ولا لُتَان ولا سِلَاب ولا مُفْتَاب، ينصر المظلوم، ويرحم الضعيف، ولا يبخل ولا يبذر ولا يسرف ولا يقتدر، يحب في الله ويبغض في الله، ويقضي لله، ويرضى لله، يحب للناس ما يحب لنفسه، ويكره لهم ما يكره لها... إلى غير ذلك من الصفات. شعب أفراد بهذه الصفات. اليس هذا المجتمع سعيداً؟ فقولك الأخلاق الحسنة لا تؤدي إلى السعادة قول مجرد عن الصفة والدليل»^(١).

إن هذه، والحق يقال، أفكاراً عالية جداً. وما أسعد الناس لو إتبعوها

بهذا قيرها. ويؤسفنا أن نقول أنها أفكار عالية وعقيمة في آن واحد، إذ هي لاتلائم الطبيعة التي جبل منها الإنسان.

والغريب أن هؤلاء الذين يدبّجون مثل هذه المواظف العالية لا يستطيعون أن يحققوها في أنفسهم. فنراهم في حياتهم العملية يتحاسدون ويتكالبون ويتنازعون كما يفعل غيرهم.

ولست أريد بهذا ذمهم أو الحط من شأنهم شخصياً. وإنما أقصد بالآخرى أن أقول أن طبيعة التنازع والتحاسد والتنافس صفة لازمة في الإنسان لا خلاص منها، لا فرق في ذلك بين العالم والجاهل منهم، أو بين الفاضل والسافل. ولاتنكر أن يكون هناك فرق ظاهري بين العالم والجاهل في هذا الأمر. فالجاهل يتنازع ويتكالب ولكنه لا يستر عمله هذا بستر من التأويل والتسويف، يده على خنجره في بطن خصمه.

أما العالم فهو يستر عن ذلك في الظاهر. إنه ييغض منافسه ويحقد عليه ويرود القضاء عليه ولكنه لا يعلن هذا البغض إعلاناً مباشراً، بل هو يخفيه تحت ستار من الأحاديث والآيات، أو برقع من حب الوطن ومصلحة الأمة كما رأينا في فصل سابق.



يجب أن لا ينسى القارئ أن الإنسان هو حيوان قبل أن يكون إنساناً، وهو وحشي قبل أن يكون مدنياً.

لقد أخطأ أرسطوطاليس عندما قال: «الإنسان مدني بالطبع». والصحيح: أن الإنسان وحشي بالطبع ومدني بالطبع.

فهو مهما تظاهر باللطف والمجاملة وتباهى بترديد الأفكار السامية والمثل العليا حيوان مفترس في أعماق نفسه. وما هذه المظاهر التي إنخدع بها المفكرون القدماء إلا غطاء يستر بها الإنسان طبيعته الأصلية.

وما هو إلا أن تتعرض به فتهدد شيئاً من مصلحته أو منزلته أو شهرته حتى تراه قد تئمر عليك وكثُر عن أنياب الخصومة كما يكثُر الكلب العقور.



شغل الفلاسفة القدماء بتبيان معالم «المجتمع الطوبائي» الذي يحلمون به. فقد دأبوا على إهمال هذا المجتمع الواقعي الذي نعيش فيه، واهتموا بتكوين مجتمع خيالي يسعد الإنسان وتنتظم أحواله وأعماله كما يزعمون.

وهذا هو الذي جعل جهود الفلاسفة تذهب أدراج الرياح فلا ينتفع بها أحد. فلو أنهم بذلوا تلك الجهود في دراسة المجتمع الواقعي وفي التحوي عن النواميس التي تسيطر عليه لكنا الآن نملك كنزاً فكرياً ثميناً.

ظهر بين القدماء مفكراً واحداً هو إبن خلدون حيث استطاع أن يشد عن طريقة زملائه المفكرين وأخذ يبحث في المجتمع كما هو من غير إستهجان له أو حط من قيمته. أما سائر المفكرين ماعداً فكانوا ينظرون إلى المجتمع الواقعي نظرة إحتقار وإستهجان ويعدون أنفسهم أسماً من أن يبذلوا أوقاتهم الثمينة في دراسته. جُلَّ همهم كان منصباً على دراسة المجتمع «العالي» الذي يتخيلونه.

كان إبن خلدون يعتقد أن هذا المجتمع العالي الذي يتخيله الفلاسفة أمر يستحيل تحقيقه على هذه الأرض، إذ هو يحتاج في تحقيقه إلى بشر من نوع غير هذا النوع الذي نعيش بين ظهرانيه.

لامراء أن إبن خلدون كان مخطئاً في كثير من آرائه. ولكنه رغم ذلك كان مصيباً كل الإصابة في أساس نظريته حيث نظر إلى الواقع الإجتماعي بإعتبار أنه واقع محتوم لا مفر منه.

يقول إبن خلدون: إن التنازع عنصر أساسي من عناصر الطبيعة البشرية. فكل إنسان يحب الرئاسة وهو لا يتردد عن التنازع والتنافس في سبيلها إذا وجد في نفسه القدرة على ذلك.^(٢)

وهذا رأي أصبح الآن محورياً لكثير من النظريات التي جاء بها علماء الإجتماع. وفي علم الإجتماع الحديث مدرسة قائمة بذاتها تأخذ تعاليمها من نظرية هذا المفكر العظيم^(٣).

لقد خدم إبن خلدون الفكر البشري بهذه النظرية خدمة جلى، ويميل كثير من الباحثين المعاصرين إلى إعتبار إبن خلدون الوالد الحقيقي لعلم الإجتماع الحديث.

ومن المؤسف أن نرى هذا المفكر العبقري سهماً لدى المفكرين القدماء.

نعم.. أخذ بعض مفكرينا في هذا العصر يهتمون به. والمظنون أنهم فعلوا ذلك تقليداً للغربيين. ذلك أنهم وجدوا الغربيين يمجّدونه فمجّدوه معهم. ولأنهم نظروا إليه من تلقاء أنفسهم لما وجدوا فيه ما يستحق الذكر.

إن مفكرينا، لاسيما رجال الدين منهم، يفضلون البحث في مجتمع خيالي يبتكرونه لأنفسهم بدلاً من هذا المجتمع الذي نعاني من مشاكله ما نعاني. ولهذا استصغروا شأن ابن خلدون حين رآه يتحدث عن القبيلة والعصبية القبلية وعن البداوة والحضارة وعن مساوئ كل منهما ونحو ذلك، كأنهم يرون أن هذه أمور طارئة على المجتمع البشري وهي تختفي حالما يستمع الإنسان إلى تعاليمهم ومواعظهم وعند هذا ينعم الناس بنعيم السعادة الأخوية التي لا تنتابها أية مشكلة.

يصف صموئيل بتلر الحياة الاجتماعية بأنها عبارة عن خيط وسكين. فالخيط يربط الناس بعضهم ببعض والسكين تقطع الرباط بينهم^(٤).

ومعنى هذا أن المجتمع البشري لا يمكن أن يخلو من تنازع كما لا يمكن أن يخلو من تعاون. كلا الأمرين متلازمان في حياة الناس. ولا يمكن أن يظهر أحدهما إلا ويظهر الآخر معه ليحد منه ويتم وجوده.

إن التنازع والتعاون هما دعامتا الاجتماع البشري. وقد إتضح لدى علماء النفس بأن الحب والبغض متلازمان في النفس كتلازم التعاون والتنازع في المجتمع^(٥).

ولا يمكن أن تقوم جماعة بشرية إلا ويكون حافز التنازع كامداً فيها. فالعائلة التي تعد نموذجاً للتأخي بين الأفراد نراها لا تخلو من تنازع رغم ذلك. ولا تكاد تمر فترة من الزمن على عائلة من العائلات حتى تسمع صراخ الخصام قد إرتفع من بين جدران بيتها. وكثيرا ما يكون الأقارب كالعقارب كما يقول المثل الدارج. يقول الطغرائي:

أعدى عدوك أدنى من وثقت به

فحاذر الناس وأصحابهم على دخل

وهذا قول يوافق عليه علم النفس الحديث. فقد شكّه بعض العلماء الحد

الفاصل بين الحب والبغض بشفرة الموسيقى لدقته، وماأسرع ما ينقلب الحب إلى بغض أو ينقلب البغض إلى حب. وقد نعجب حين نرى أعز أصدقائنا ينقلب إلى عدو لدود في لحظة واحدة.

وقد وجد الباحثون في المجتمع البدوي، أن كل قبيلة فيه عبارة عن تفاعل بين عاملي التجاذب والتنافر. فالبدوي شديد التعلق بقبيلته حين تصطدم بغيرها من القبائل. وتراء آنذاك محباً لأبناء قبيلته يناصرهم في الحق والباطل وقد يضحي بنفسه أحياناً في سبيلهم، ولكنه مع ذلك يشعر أحياناً بشيء كثير من الحسد والحقد والبغضاء لأقاربه لاسيما إذا لاحظ فيهم تفوقاً عليه أو إمتيازاً أو شدة في المنافسة.

ولهذا نجد القبيلة البدوية لا تكاد تكبر حتى تنقسم. وكثيراً ما تقوم الحروب الشعواء بين أفخاذ القبيلة الواحدة، ويصبح كل فخذ منها كتلة مستقلة معادية لبقية الأفخاذ. ولعلنا لانفالي إذا قلنا أن أعدى أعداء الفرد القبلي هو أخوه أو ابن عمه أحياناً.

وليس من النادر أن تسمع عن أخ يقتل أخاه، أو ابن يقتل أباه، ليحظى بالرئاسة دونه.



لو راقبنا الطفل البشري في نموه لوجدناه يميل إلى التنازع والتعاون معا. فهو إذا شاهد قريناً له من الاطفال مال إليه وأنس بصحبته، ولكنه لا يلبث أن يصطدم به ويتشابك وإياه بالأيدي ويتبادل الصفعات واللكمات معه.

إن الطفل البشري يتنازع مع أقرانه حالما يشعر بأنهم ينافسونه على شيء من الأشياء. وهو قد لا يحب هذا الشيء في أول الأمر، ولكنه لا يكاد يراه قد صار موضع منافسة حتى يأخذ بالتكالب عليه والتنازع في سبيله.

ولكن الطفل لا يكاد يتنازع مع احد أقرانه حتى يحس بالحاجة إلى التعاون مع غيره. إنه عند المنافسة يصبح ويكي ويخلق الحرج. وهو يروم بذلك أن يلفت إنتباه أمه أو أخيه أو احد أصحابه القدامى إليه لكي يعاونوه على غريمه الجديد.

قد ينظر الناظر إلى الاطفال في تنازعهم وتصافعهم فيظن أن الرجال الكبار لا يفعلون مثل ذلك. إنهم عقلاء والحمد لله.

والواقع أن الرجال الكبار كالأطفال في تنازعهم. وقد قال أحد علماء النفس:
«الرجل حقل كبير» .

الرجل كالطفل يكره غيره حين يراه منافساً له على شيء. ولكنه يكتم كرهه إذا وجدته مخالفاً لمفاهيم جماعته أو مناقضاً لتقاليدهم التي نشأ عليها. ولكنه لا يكاد يجد مجالاً أو ثغرة يظهر منها كرهه حتى ينكب على منافسه كما ينكب الطفل، ويأخذ عندئذ بالتصافع والتكالب. فإذا سألته عن السبب في هذا التصافع والتكالب، رفع عقيرته قائلاً: إنه يجاهد في سبيل الله أو في سبيل الوطن، أو في سبيل الحقيقة...

وفي الحقيقة أنه يجاهد في سبيل نفسه فقط لاغير.

نعود فنقول: إن التنازع والتعاون متلازمان في الإنسان لايفك أحدهما عن الآخر. فلا يستطيع الإنسان أن يتنازع مع جميع الناس إلا إذا كان مصاباً بخلعة نفسية. إنه حين يتنازع مع فريق يجد نفسه مضطراً إلى التعاون مع فريق آخر. وهكذا تنشأ الجماعات والأحزاب والكتل السياسية والفرق الدينية. وكلما لاحظت نزاعاً في جانب فاعلم أن هناك تعاوناً في جانب آخر. وكذلك تجد تنازعا كلما لاحظت تعاوناً. وإذا ضعف التنازع في جماعة ما ضعف التعاون فيها أيضاً.

على هذا المتوال يتم «التصير» الاجتماعي⁽⁴⁾، وبه تفسر الحضارة البشرية إلى الغاية التي لانعرف كنهها

ظن القدماء: أن التنازع شر محض لاينتج عنه أي خير مطلقاً. وهم في هذا مخطئون. وخطأهم ناشئ من كونهم لم يعرفوا مجتمعاً خالياً من تنازع. ولو فرضنا أن الله إستجاب لدعائهم فخلق لهم مجتمعاً تعاونياً لا تنازع فيه لمأوا منه ولهربوا منه كما يفر السليم من الأجرأ.

لاشك أن التنازع مُضِرٌّ بالإنسان ولكنه نافع له أيضاً. فهو الذي يحفز الإنسان نحو العمل المثمر والإبداع. وبه يشعر الإنسان بأنه حي ينمو. فلو كان الناس متأخين إزاء تآماً، يبتسم بعضهم لبعض ويعانق بعضهم بعضاً ثم يذهب

كل منهم في طريقه من غير منافسة أو تكالب وتحاقد لشعروا بأن الموت خير لهم من هذه الحياة الرتيبة.

حاول بعض الطوباويين في أمريكا أن يؤلفوا من أنفسهم مجتمعاً هادئاً بعيداً عن تكالب الحياة. وقد نجحوا في ذلك أول الأمر ولكنهم سئموا منه أخيراً وهربوا منه. يقول وليم جيمس بعدما عاش بينهم بضعة أيام: أصبحت اشتهي أن أسمع طلقة مسدس أو المح لمعان خنجر أو أنظر إلى وجه شيطان. وعندما خرج وليم جيمس من هذا المجتمع الطوباوي قال: أنا سعيد حين أخرج إلى عالم فيه شيء من الشر⁽⁷⁾.



أشار بعض المفكرين إلى أن الجنة التي وعد بها المؤمنون لابد أن تكون أشقى مكان في الكون، إذ ليس فيه إلا إخوان على سرر متقابلين، ياكلون ويشربون ويتناكحون ولا يفعلون سوى ذلك شيئاً.

إنهم سوف يسألون من هذه الحياة الرتيبة إذا مضت عليهم سنة واحدة فكيف بهم إذا استمروا فيها إلى الأبد خالدين؟.

يحاول بعض رجال الدين الجواب على هذا بقولهم: إن أهل الجنة يتطلعون دائماً إلى أهل النار ويشاهدون الأهوال التي تنتابهم فيها. وهم يقارنون نعيمهم في الجنة بعذاب أهل النار فيشعرون بالسعادة من جراء ذلك.

هذا جواب لا بأس به وهو قريب في أساسه المنطقي من الرأي الذي ذكرناه سابقاً وهو أن الشيء لا يعرف إلا بنقيضه وأنه لا يوجد إلا إذا وجد نقيضه معه.

وهناك جواب آخر يمكن أن يكون أصح من هذا الجواب. وهو أن الطبيعة البشرية تتبدل بعد الموت فلا تبقى على ما هي عليه في الحياة الدنيا. أما إذا بقيت محافظة على جبلتها المعهودة فلسوف لا تنفع فيها جنة ولا تضر بها نار.

إن الطبيعة البشرية كما نعهد لها في حياتنا الدنيا لا تستسيغ «السرر المتقابلة» والسعادة الرتيبة. فهي تشتت التنزع والتكالب أحياناً لكي تنتهي بهما عن سأم الحياة وتفاهة غاياتها.

وأرجو أن لا يذهب القارئ إلى أنني أقصد من هذا الكلام الدعوة إلى التنزع وترك التعاون والإخاء. الواقع أن لكل شيء حداً يقف عنده وقد قيل قديماً: كل ما

زاد عن حده إنقلب إلى ضده.

إن التنازع والتعاون هما كما ذكرنا آنفاً صنوان لا يفترقان. ووظيفة كل منهما أن يخفف من حدة الآخر وأن يؤدي عمله ضمن نطاقه المحدود له. والمجتمع المتوازن هو الذي تتكافأ فيه قوى هذين العاملين فلا يطغى أحدهما على الآخر.

وهذا هو ماتنشده الديمقراطية الحديثة في بلادها، لا في بلادنا طبعاً.

ذكرنا في الفصل الأول أن المجتمع البشري يحتاج إلى قدمين ليمشي عليهما. وهاتان القدمان هما عبارة عن جبهتين متضادتين. ومن الصعب على المجتمع أن يتحرك بقدم واحدة.

ولو درسنا أي مجتمع متحرك لوجدنا فيه جماعتين تتنازعان على السيطرة فيه. فهناك جماعة المحافظين الذين يريدون إبقاء كل قديم على قدمه وهم يؤمنون أن ليس في الإمكان أبدع مما كان. ونجد إزاء هذه الجماعة جماعة أخرى معاكسة لها هي تلك التي تدعو إلى التغيير والتجديد وتؤمن أنها تستطيع أن تأتي بما لم يأت به الأوائل.

من الضروري وجود هاتين الجاعتين في كل مجتمع. فالمجددون يسبقون الزمن ويهيئون المجتمع له. وحُلُّو المجتمع منهم قد يؤدي إلى إنهياره تحت وطأة الظروف المستجدة. أما المحافظون فدأبهم تجميد المجتمع، وهم بذلك يؤدون للمجتمع خدمة كبرى من حيث لا يشعرون. إنهم حماة الأمن والنظام العام، ولولاهم لإنهار المجتمع تحت وطأة الضربات التي يكيلها له المجددون الناشرون. قدم تثبت المجتمع وأخرى تدفعه. والسير لا يتم إلا إذا تقاعلت فيه قوى السكون والحركة معاً.

والمجتمع الذي تسوده قوى المحافظين يتعفن كالماء الراكد. أما المجتمع الذي تسوده قوى المجددين فيتمرد كالطوفان حيث يجتاز الحدود والسدود ويهلك الحرث والنسل.

والمجتمع الصالح ذلك الذي يتحرك بهدوء فلا يتعفن ولا يطغى، إذ تتوازن فيه قوى المحافظة والتجديد فلا تطغى إحداها على الأخرى.

إن المحافظين يدعون دوماً إلى صيانة التماسك الإجتماعي. وهم يقدسون وحدة الجماعة ويكفرون من يشق عصا الطاعة عليها. أما المجددون فيدعون من جانبهم إلى التطور أو الثورة ولا يبالون بوحدة الجماعة بمقدار ما يبالون بالتكيف أو التقدم.

هنا رأيان متناقضان. والحق في جانب كل منهما في آن واحد. إنهما يمثلان الوجهين المتلازمين للحقيقة الاجتماعية، أو بعبارة أخرى: إنهما يمثلان القدمين اللتين يسير بهما المجتمع إلى الأمام جيلاً بعد جيل.

ومما يجدر ذكره في هذه المناسبة أن الحديث النبوي في الإسلام يحتوي على كلا هذين الرأيين المتناقضين معاً، مما يدل على أن النبي أدرك بثاقب بصره طبيعة المجتمع البشري.

فمن جهة نرى النبي يقول: «الجماعة رحمة والفرقة عذاب» ، ويقول: «من فرق فليس منا» ويقول: «يد الله مع الجماعة...» ويقول: «لا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا» .

ونراه من الجهة الأخرى يقول: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله» . ويقول: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» . ويقول: «طوبى للغرباء، أناس صالحون في أناس سوء من يعصيه أكثر ممن يطيعهم» . ويقول: «إختلاف أمتي رحمة»^(١).

إن هذا التناقض في الحديث النبوي مرده، في أرجح الظن، إلى أن النبي كان ينصح أتباعه في كل حالة بما يلائمها من نصيحة. فمثله في هذا كمثل الطبيب الذي ينصح النحيل المصاب بفقر الدم بأن يأكل كثيراً، بينما هو ينصح البدين المصاب بضغط الدم بأن يأكل قليلاً. وقد بيّن هذا الطبيب في عين الناظر ساذج أنه يناقض نفسه بنفسه، والواقع أنه في نصائحه يراعي الظروف الخاصة بمن ينصحه.

ومن المؤسف أن نرى رجال الدين لا يفهمون الحديث النبوي على هذا المنوال فهم يعتبرون أقوال النبي أحكاماً مطلقة تصلح لكل زمان ومكان. بينما هي قد قبلت لمعالجة المشكلات الآنية التي كان يعانيها أتباعه بين حين وآخر.

كان النبي يأمر أتباعه بأن لايتفرقوا أو يختلفوا فيما بينهم. وهذا أمر يأمر به كل زعيم مصلح حين يرى أتباعه يختلفون فيما لايجوز الاختلاف فيه فيضعفون أنفسهم إزاء العدو. ولكن النبي أمر أتباعه أيضا بأن يثابروا على إتباع الحق ولو أدى ذلك بهم إلى مخالفة الجماعة. طاعة المخلوق في رأيه لاتصح عند مخالفتها طاعة الخالق.

ولهذا بمنّ النبي لأتباعه سنة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهذه السنة تعني في مغزاها الإجتماعي أن يحرص الإنسان على قول الحق ولو خالف قومه في ذلك. ومن أقواله المأثورة: «مثل الذي يُعين قومه على غير الحق مثل بغير تردى وهو يجر بذنبه»^(٩).

ومما يلفت النظر في هذا الصدد أن المسلمين في عهودهم المتأخرة صاروا يأخذون من الحديث النبوي ما يلائم رغباتهم ويهملون ماعدا ذلك.

فالسلاطين وأتباعهم من رجال الدين أخذوا منه تلك الأحاديث التي تأمر بطاعة الجماعة وطاعة الجماعة عندهم معناها طاعة السلطان. ولهذا صار كل من يثور على السلطان خارجاً عن ملة الإسلام وعليه لعنة الله وملائكته أجمعين.

أما الأحزاب المعارضة التي كانت ترى السلطان ظالماً وترى طاعته منافية لطاعة الله، فأخذت من الأحاديث تلك التي تحرص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبهذا صار اتباع السلطان في نظرها فاسقين أو مُرتدّين.

وهكذا أخذت الفرق الإسلامية تتحارب بسلاح الأحاديث، ويُكفر بعضها بعضاً. كل فرقة تلتقط من الحديث النبوي ما يعجبها وتترك الباقي.

وهم لو نظروا في الحديث النبوي نظرة واقعية لوجدوا أن النبي كان ينظر إلى الحقيقة الاجتماعية من كلا وجهيها. فالجماعة واجبة الإتباع ولكن الحق يجب أن يُتبع أيضاً. والحركة الاجتماعية لاتتم إلا إذا تعاونت قوى التعاون والتنازع معاً. فدفعته بها إلى الامام دفعا.

يقول الأستاذ عبدالمنعم الكاظمي في معرض رده على كتاب «وعاظ السلاطين»، مايلي:

«أحمد(ص) الذي بذل كل جهوده ومنتهى مساعييه لتوحيد الأمة بل البشرية جمعاء، فأمرها(ص) بالاتفاق على رأى واحد وعقيدة واحدة ودين واحد وكتاب

واحد وقبيلة واحدة وحزب واحد... أتري محمداً(ص) هذا المفكر العظيم يناقض نفسه بنفسه ويخالف القواعد الاجتماعية العامة فيحبذ الاختلاف ثم يصفه بأنه رحمة؟! حاشا وكلا لصاحب تلك التعاليم الخالدة الذي أُرسل رحمة للعالمين: إن يدعو إلى الاختلاف والشقاق وقد عرف الجميع مافى الاختلاف من الضعف والهوان والدمار والتفكك والانحلال وتفسخ الاخلاق وانعدام النظام^(١٠).

أجاد الاستاذ الكاظمي في تبيان مساوئ الاختلاف واضرارها على الامة. ففي الاختلاف، كما يقال، الضعف والهوان والدمار والتفكك والانحلال وتفسخ الاخلاق وإنعدام النظام. وهذا كله صحيح لاخبار عليه.

ولكن الاستاذ نسي وجهاً آخر من أوجه الحقيقة الاجتماعية، وهو ما يؤدي إليه عدم الاختلاف من مساوئ واضرار.

فالمشكلة هنا ذات حدين - كما يقول علماء الاجتماع^(١١). وإن تجد في هذه الدنيا أمراً يخلو من مساوئ مهما كان حسناً في نظرنا.

إن ما قاله الاستاذ الكاظمي في تبيان مساوئ الاختلاف هو بالذات رأى السلاطين واتباعهم. فهم كانوا يطلبون من الامة الاتحاد وعدم الاختلاف، وقصدوا من ذلك أن تتحد الامة في طاعتهم فلا تخالفهم في أمر من الامور.

أما احزاب المعارضة فرأيهم مُضاد لما يريته السلاطين واتباعهم. إنهم يحاولون إصلاح امر الامة ولو أدى بهم هذا الإصلاح إلى شق عصا الطاعة على امير المؤمنين وظل الله في العالمين.

ونجد هذا التضاد في الآراء واضحاً في عهد هشام ابن عبد الملك عندما ثار عليه زيد بن علي في العراق. فلقد أرسل هشام كتاباً إلى واليه في العراق أثناء تلك الثورة يقول فيه:

«..... واعلم أنك قائم على باب ألفة وداع إلى طاعة وحاض على جماعة ومشمر لدين الله. فلا تستوحش لكثرتهم وإجعل معقلك الذي تأوي إليه الثقة بربك والغضب لديتك والمحاماة عن الجماعة ومناصبه من أراد كسر هذا الباب الذي أمرهم الله بالدخول فيه والتشاح عنه...»^(١٢).

إن هشام بن عبد الملك يعتقد أنه «قديس» لأنه يدعو إلى الألفة والمحبة والإتحاد بين المسلمين وإلى جمع شمل الجماعة التي أمر الله بها.

وهذا هو ما يعتقد به جميع السلاطين الذين كانوا يعبدون الله وينهبون عباد الله. وقام وعاظ السلاطين يثبون هذه العقيدة بين الناس ليخدروهم بها فلا يطالبون بحقوقهم التي أمر بها الله.

أما زيد الناصر فكان يرى رأياً آخر. يروى أنه كان لا يقبل بأنضمام أحد إلى دينه إلا بعد أن يبايعه على الصورة التالية:

«إنا ندموكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وجهاد الظالمين والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء، ورد المظالم، وإقفال السجون، ونصرتنا أهل البيت على من نصب لنا، وجهل حقنا. نبايعون على ذلك؟». فإذا قال الرجل «نعم» وضع زيد يده على يده وقال: «اللهم إشهد...»^(١٢).

هناك من جراء هذه الثورة إختلاف طويل بين الفقهاء لاسيما بين أتباع الإمام أبي حنيفة. فالمعروف عن أبي حنيفة أنه كان يؤيد زيدا في ثورته وبيواليه، ومشت بينهما الرسل وتبدلت الرسائل^(١٣). ويقول الزمخشري: «وكان أبو حنيفة يفتي سراً بوجوب نصرة زيد بن علي وحمل الأموال إليه، والخروج معه على النص المتقلب المتسمى بالإمام أو الخليفة»^(١٤).

وهناك روايات كثيرة تدل على أن أبا حنيفة كان يرى الخروج بالسيف على السلطان الناصر. ولكن أتباع أبي حنيفة لم يستسيقوا مؤخراً هذه الروايات. وزعموا أنها روايات واهية الإسناد. وقال بعضهم: إنها كذب وإقتراء على أبي حنيفة. ودليلهم على ذلك أن فقهاء الحنفية مجمعون على القول بعدم جواز الخروج على السلطان...»^(١٥).

والظاهر أن أتباع أبي حنيفة هؤلاء صاروا من وعاظ السلاطين. ولذا فقد هائمهم أن يجدوا إمامهم يرى الخروج على طاعة أولياء نعمتهم ومنابع رزقهم الوفير.



والعجيب أن يحدث مثل هذا الخلاف في الرأي بين زعماء فرنسا أثناء ثورتها المشهورة. فقد نشأ إبان الثورة هنالك حزب محافظ أطلق عليه «حزب الجيروندي» وكان مؤلفاً من المترفين وأصحاب المصالح المركزة.

وكان من رأي هذا الحزب: ان الثورة الفرنسية قد وصلت إلى أهدافها وأنها أنهت عملها في داخل البلاد. وإدعى الجيرونديون بأن واجب الثورة صار منحصراً في أمر الحرب خارج البلاد لكي تنتشر الثورة به مبادؤها في أنحاء العالم.

ووقف روبسبير موقفاً شديداً إزاء هذا الرأي وقال: إن العدو الذي يعترض الثورة هو داخل فرنسا لا خارجها. وأن الثورة يجب أن تكون حرباً أهلية بدلاً من أن تكون حرباً قومية. وأضاف روبسبير إلى ذلك قائلاً: إن مبادئ الحرية والعدل لا يمكن أن تفرض بالسيف على بلاد خارجية. فالفاس لا يحبون المبشرين المسلحين.

وطالب روبسبير ثوار فرنسا أن يولوا وجوههم شطر بلادهم فيحققوا فيها مبادئ الثورة قبل أن يتطلعوا إلى نشرها في بلاد الآخرين^(١٧).

إن هذا الذي حدث في فرنسا وحدث في صدر الإسلام يحدث في كل بلد تنشأ فيه حركة إجتماعية جديدة. فالمحافظون من المترفين وأصحاب المصالح المركزة يقاومون الحركة في أول أمرها. وإذا نجحت الثورة رغم أنانيتهم حاولوا أن يجمدوها وأن يوقفوها عند حدها الذي وصلت إليه. وعندئذ يأخذون بالدعوة إلى صيانة النظام العام ووحدة الجماعة أو تقويتها إزاء أعدائها في الخارج.

أما المجددون المتمردون فهم لا يهتمون بقوة الجماعة أو وحدتها بمقدار إهتمامهم بالعمل على تحقيق مبادئ العدالة والمساواة جيلاً بعد جيل. وهم يرون بأن الحروب الخارجية تلهي الناس عن الإهتمام بمبادئ الثورة الأولى وقد تشغلهم بحماسة قومية لاهلة لها بتلك المبادئ.

يروى المقرئ أن يوسف بن عمر والي هشام على العراق أيام الثورة الزيدية صعد على المنبر في يوم جمعة وقال: «إن أول من فتح على الناس باب الفتنة وسفك الدماء هو علي وصاحبه الزنجي»^(١٨). وكان يقصد بالزنجي: عمار بن ياسر، إستهانة به وإحتقاراً لنفس أمه الزنجية.

يبدو أن يوسف بن عمر أخذ هذا الرأي من أسياذه الأمويين. فالأمويون كانوا يعدون كل تأثير عليهم أثراً على دين الإسلام وخارجاً عن طاعة الله.

يقول جولدتسهير: «وكان الأمويون إذا ما حاربوا العصاة المتمردين والثائرين، الذين كانوا يثورون لأسباب دينية في رأيهم، كانوا يعتقدون يقيناً أنهم من أعداء الإسلام، أنه من الواجب أو من صالح عظمة الإسلام وبقائه أن يؤدبهم بالسيف... لقد كان في رأيهم أنه لايجوز الفصل بين صالح الإسلام وصالح الدولة، كما كان الحصول على السلطان في نظرهم نجاحاً دينياً، ومن ثم كان أنصارهم المخلصون لهم يدركون أنهم في أعمالهم مخلصون للإسلام. أما شعراؤهم فكانوا يذكرونهم في مدائحهم بأنهم حماة الإسلام...»^(٢٠).

إن قول جولدتسهير هذا قد يوضح لنا سبب القول الذي جاء به القاضي ابن العربي حول ثورة الحسين بن علي، وهو لا يختلف في مغزاه الاجتماعي عما قال يوسف بن عمر عن علي وعمار، أو ما قاله هشام عن زيد بن علي.

يقول ابن العربي عن الحسين: «إنه قتل بسيف جده»^(٢١) ويعني بذلك أن الحسين قتل بسيف الإسلام لأنه في نظر ابن العربي خرج عن دين الإسلام حين خرج على إمام زمانه يزيد بن معاوية.

هذا ولكننا حين نستمع إلى رأي الحسين نفسه نجده من نوع آخر. فالحسين قال أثناء ثورته على الأمويين: «أما وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفيء وأحلوا حرام الله وحرّموا حلاله»^(٢٢).

ونحن نلاحظ مثل هذه المشادة في الرأي عندما اجتمع معاوية بأولئك الذين تقموا على قريش إستئثارها بالفيء وإحتكارها مناصب الدولة. وكان ملخص كلام معاوية معهم: «الزموا الجماعة ولا تفرقوها» ويروي الطبري ذلك الكلام بطوله حيث نجد فيه: «إنكم قوم من العرب ذور أسنان والسنة وقد أدركتم بالإسلام شرفاً وغلبتم الأمم وحويتهم مواريتهم. وقد بلغني أنكم نمتم قريشاً ونقمتم على الولاة فيها وأن قريشاً لو لم تكن عدتهم أذلة كما كنتم... وإن أثمتكم لكم إلى اليوم جنة فلا تسدوا عن جنتكم... إفتحوا عني ولا تظنكم تفتحون».

إن قريشاً لم تعز في جاهلية ولا إسلام إلا بالله وحده... فإنه لم يردهم أحد من الناس بكيد إلا جعل الله خده الأسفل. حتى أراد الله تعالى أن يستنقذ من

أكرمهم بإتباع دينه من هوان الدنيا وسوء مرد الآخرة فإرتضى لذلك خير خلقه ثم إرتضى له أصحابا وكان خيارهم قريشا. ثم بنى هذا الملك عليهم وجعل الخلافة فيهم فلا يصح الأمر إلا بهم. وقد كان الله يحولهم في الجاهلية وهم على كفرهم أفتراه لا يحولهم وهم على دينه...»^(٢٢).

كان الناقمون يطالبون قريشاً بمبادئ العدل والمساواة، وكان معاوية يذكرهم بإمامة قريش وأنها حامية الإسلام وأنهم إذا تفرقوا عنها أضعفوا الأمة فضع من يدها الملك والنصر تجاه الأمم الأخرى.

ونلاحظ مثل ذلك أيضا عندما دعى محمد قريشا المترفة إلى دين الإسلام في أول الأمر.

يقول عبد الله بن عمرو: محضرتهم وقد إجتمع أشراقهم يوما في الحجر فذكروا رسول الله فقالوا: ما رأينا مثل ما صيرنا عليه من أمر هذا الرجل قط سقاه أحلامنا وشتم آبائنا وعاب ديننا وفرق جماعتنا وسب آلتهنا. لقد صيرنا منه على أمر عظيم...»^(٢٣).

وشاهد عمر بن الخطاب قبيل إسلامه يبحث عن محمد فسئل عن سبب ذلك فقال: «أريد محمدا هذا الصابي الذي فرق أمر قريش وسفه أحلامها وعاب دينها وسب آلتهنا. فآقتله»^(٢٤).

وهنا يتضح بجلالة طبيعة المشادة في الرأي بين الجبهتين المتضادتين في المجتمع. فالجبهة المحافظة تريد وحدة الجماعة وصيانة قوتها، بينما الجبهة المجددة تريد الإصلاح الاجتماعي بفض النظر عما في ذلك من ضعف أو تفرق.

يقول مانهايم: إن الأفكار البشورية على نوعين متضادين:

- (1) الأفكار المحافظة التي تؤيد النظام القائم وهو يسميها Ideologies .
- (2) الأفكار المعارضة التي تدعو إلى نظام مثالي وهو يطلق عليها (Utopias)^(٢٥).

ويذهب مانهايم إلى أن أصحاب المصالح القائمة هم عادة من أولي الأفكار المحافظة^(٢٦). فهم يدعون إلى تدعيم الواقع الراهن، فليس في الإمكان أبدع مما

كان. وكل إصلاح يعد في رأيهم مربكاً للمجتمع ومقلقاً لنظامه القائم^(٥٦).

وهذا الرأي الذي جاء به مانهائم يوافقه عليه اليوم كثير من علماء الاجتماع. نخس بالذكر منهم: قبلن، الباحث الإجتماعي المشهور، وسمنر صاحب كتاب «السنن الشعبية»^(٥٧) الذي اعتبر عند صدوره إنجيل علم الاجتماع الحديث.

يقول قبلن عن الطبقة المترفة، وهو يسميها الطبقة الفراغية، انها ميالة إلى إلزام الجبهة المحافظة. وأبناء هذه الطبقة يخافون من كل تغيير إجتماعي أو تجديد لأن ذلك قد يضيع عليهم الوضع المريح الذي هم فيه. فمصالحهم المادية تجعلهم حريصين على إبقاء كل قديم رغم قدمه^(٥٨).

أما سمنر فهو يفرق بين «المثل العليا» والقيم الإجتماعية. وهو بهذا يشبه مانهائم في تفريقه بين آراء المحافظين وآراء المعارضين. فالمثل العليا في رأي سمنر هي سلاح المتذمرين. أما القيم الإجتماعية فهي التي يستخدمها أولو النفوذ في المجتمع لكي يدعموا بها نظامهم القائم ولو كان ظالماً^(٥٩).

ونجد مثل هذا الرأي أيضاً لدى البروفسور سمن، أستاذ الاجتماع في كلية أوبرلن في أمريكا^(٦٠).



يدعونا الإنصاف هنا أن نذكر بأن هذه النظرية التي جاء بها اليوم علماء الاجتماع، قد جاء بها القرآن منذ زمان قديم.

يقول القرآن في إحدى آياته: «وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون»^(٦١).

ويقول في آية أخرى: «وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على ملّة وإنا على آثارهم مقتدون. قال أولو جنتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون»^(٦٢).

وقال في آية أخرى: «سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير حق، وإن يروا كل آية لا يؤمنون بها، وإن يروا سبيل الرشداً لا يتخذوه سبيلاً، وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلاً»^(٦٣).

وفي القرآن عدة آيات أخرى تؤيدني إلى ما يشبه هذا المعنى، إذ هي تشير إلى

أن المترفين يقاومون الدعوات الجديدة دائماً وهم مبالون للمحافظة على ما وجدوا آباءهم عليه من قيم وعادات وآراء^(٥٦).

وهناك آية ذات مغزى إجتماعي هام من هذه الناحية. ففيها يقول القرآن: «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً^(٥٧)». وقد حار بعض المفسرين في تفسير هذه الآية، فلم يستطيعوا أن يفهموا كيف يهلك الله أهل القرية كلهم بجريرة المترفين منهم.

والواقع أن هذه الآية واضحة في دلالتها الاجتماعية، ولاداعي للحيرة في تفسيرها. فالبناس إذا سكتوا عن جرائم المترفين وخضعوا لأمرهم وإتحدوا على طاعتهم أصبحوا مستحقين للعقاب مثلهم.

وهنا نجد القرآن يخالف وعاظ السلاطين فيما ذهبوا إليه من وجوب الطاعة للسلطان ولو كان ظالماً. فطاعة الظالم هي بذاتها ظلم وهي تستحق العقاب مثله وقد قال النبي محمد: «إذا رأيت أمتي تهاب الظالم أن تقول له انك ظالم فقد تردع منها»^(٥٨).



خلاصة الامر: أن من خصائص كل دعوة إصلاحية جديدة أنها تفرق الجماعة. ذلك لأن المترفين يقفون لها بالمرصاد ويقاومونها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً. وإذا رأيت دعوة «رنانة» تدعو إلى وحدة الجماعة فأعلم أنها سوف لا تحرك ساكناً ولا توقظ نائماً. والامر لله الواحد القهار.

مواشئ الفصل السابع

- (1) انظر: سهيل السيد نجم العاني، حكم المقسطين ، ص 3-4.
- (2) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 139 وغيرها.
- (3) انظر: Barne and Becker, Social Thought..., Vol.1.
- (4) انظر: Ogburn and Nimkoff, Handbook of Sociology, p. 232.
- (5) انظر: Ibid. p.233.
- (6) انظر: Bogardus, Development of Social Thought, p. 439.
- (7) انظر: James, Letters of William James, Vol. II , P.43.
- (8) انظر: عبدالقادر المغربي، الواجبات والاخلاق، ص 123 و124 و125 و163 وغيرها.
- (9) انظر: عبدالقادر المغربي، المصدر السابق، ص 163.
- (10) انظر: عبدالمنعم الكاظمي، من كنت مولاه فهذا علي مولاه، ج: 2، ص 31-33.
- (11) انظر: علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص 307.
- (12) انظر: محمد اسعاف النشاشيبي، الاسلام الصحيح، ص 27.
- (13) انظر: المصدر السابق ، ص 21.
- (14) انظر: محمد رضا الشيببي، مؤرخ العراق ابن الغوطي، ص 111.
- (15) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج: 1، ص 64.
- (16) انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج: 13، ص 395-399.
- (17) انظر: قدرى قلعجي، رويسبيير، ص 51-52.
- (18) انظر: المقرئزي، النزاع والتخاصم، ص 29.
- (19) انظر: جولدسبير، العقيدة والشريعة في الاسلام، ص 72.
- (20) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 217.
- (21) انظر: جولدسبير، المصدر السابق، ص 73.
- (22) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج: 5، ص 86.
- (23) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج: 1، ص 309.
- (24) انظر: المصدر السابق، ج: 1، ص 368.

- (25) انظر: Heberle, Social Movements, p. 27.
- (26) انظر: Ibid. p. 29.
- (27) انظر: Ibid. p. 28.
- (28) انظر: Sumner, The Folkways.
- (29) انظر: Bagardus, op.cit., p. 373.
- (30) انظر: Sims, Social Changes, p. 31.
- (31) انظر: Ibid. p. 334-335.
- (32) انظر: القرآن، سورة سجد، آية 34.
- (33) انظر: القرآن، سورة الزخرف، آية 23-24.
- (34) انظر: القرآن، سورة الاعراف، آية 145.
- (35) انظر: سورة الواقعة، 45، وسورة المؤمنين، 33 و64 وسورة هود 117 وسورة الانبياء 13.
- (36) انظر: القرآن، سورة الاسراء، آية 16.
- (37) انظر: عبدالقادر المغربي، المصدر السابق، ص 160.

الفصل الثامن

مهزلة العقل البشرى

كتب ابن طفيل، الفيلسوف الأندلسى المعروف، قصة فلسفية بعنوان «حى ابن يقظان». وكان يقصد من كتابة هذه القصة أن يشرح للقارئ طبيعة العقل البشرى كما يفهمها هو. وقد تخيل ابن طفيل فيها انساناً ولد وترعرع فى جزيرة منعزلة، حيث ارضعته ظبية، وظل ينمو فى تلك الجزيرة وحيداً حتى بلغ مبلغ الرجال.

يقول ابن طفيل: أن عقل هذا الانسان أخذ ينمو بنمو بدنه حتى تم نضوجه فى تلك الجزيرة. واستطاع أن يفكر ويستنتج حتى توصل بتفكيره المجرد الى كثير من الحقائق الكونية التى توصل اليها الفلاسفة العظام من قبل.

يريد ابن طفيل بهذا أن يبين للقارئ أن العقل البشرى جهاز فطرى وأنه ينمو من تلقاء ذاته، فلا حاجة به الى التدريس والتلقين. ويبدو أن ابن طفيل يرى بأن العقل البشرى حين ينمو بعيداً عن سخافات المجتمع وأباطيله يصبح أسلم تفكيراً وأصح إستنتاجاً. وهو بذلك يحبذ للمفكرين أن يبتعدوا فى تأملاتهم عن الناس ويتسامون عن عنجهياتهم. إنه بعبارة أخرى، يدعو المفكرين الى الصعود الى البرج العالى.

ولا ريب أن هذا الراى هو راى الفلاسفة القدماء جميعاً، فإبن طفيل إذن لم يأت بشيء جديد. وليس له من الفضل فى هذا الا ابتداعه لقصة شيقية حيث عرض فيها ذلك الراى القديم فى قالب جديد.

وقد لاقت قصة «حي ابن يقظان» هذه رواجاً عظيماً بين المفكرين وترجمت إلى كثير من اللغات، وحاول تقليدها والاقتباس منها فلاسفة وكتاب من مذاهب شتى^(١).

والغريب أن كثيراً من كتابنا ومفكرينا لا يزالون حتى يومنا هذا متأثرين بهذه القصة ويعتبرونها الكلمة الأخيرة في قضية العقل البشري، إنهم لا يزالون يؤمنون بأن العقل موهبة طبيعية تنمو من تلقاء ذاتها سواء أعاش الإنسان في مجتمع أم عاش منذ ولادته وحيداً منعزلاً.

أما الأبحاث العلمية الحديثة فهي تكاد تجمع على خطأ هذا الرأي . حيث ثبت اليوم أن العقل البشري صنعة من صنائع المجتمع، وهو لا ينمو أو ينضج إلا في زحمة الاتصال الاجتماعي^(٢).

فإذا ولد الإنسان وترعرع بين الحيوانات فإنه يسمى حيواناً مثلها. وما قصة «حي ابن يقظان» التي إبتدعها خيال فيلسوفنا الرائع إلا وهم أو خرافة لا وجود لها في عالمنا الذي نعيش فيه.

عثر أحد الرعاة، عام 1927، على طفل بشري في عرين للذئاب بالقرب من مدينة الله آباد في الهند، وكان الطفل يبلغ من العمر عشر سنوات تقريباً. وقد توصل الباحثون إلى حقائق مذهلة في شأن هذا الطفل، إذ وجدوا أنه يسلك سلوك الذئاب فهو ينبج مثلم ويأكل الحشيش ويمشي على أربع. وقد يهاجم البشر فيعضهم أو يعض نفسه، وتقتابه أحياناً نوبات من القوحش الشديد. وحين نقلوه إلى إحدى الملاجئ العقلية، هاجم الشرطة الذين كانوا يحرسونه عدة مرات^(٣).

وقد رُويت قصص أخرى مشابهة لهذه القصة. وكلها تشير إلى خطأ ابن طفيل. ويظهر أن هذا الطفل الهندي، الذي روينا قصته آنفاً، يشابه من بعض الوجوه صورة صاحبنا «حي ابن يقظان» التي إبتدعها يراع ابن طفيل.

إنه عاش بين الذئاب فأصبح ذئباً، ومن المستحيل عليه أن يكون فيلسوفاً كما أراد فيلسوفنا العربي الكبير.

إن أي إنسان لا ينمو عقله إلا في حدود القالب الذي يصنعه المجتمع له. ومن الظلم أن نطالب إنساناً عاش بين البدائيين مثلاً أن ينتج لنا فلسفة معقدة كالفلسفة برجسون أو رياضيات عالية كرياضيات أينشتاين.

إن المفكرين القدماء ظلموا أنفسهم وظلموا غيرهم حين إعتقدوا بأن العقل البشري مرآة الحقيقة. فهم قد درسوا أفانين الفلسفة من كتب توارثوها عن أسلافهم. وأخذوا يحفظون ما قال السلف فيها وبجثرونه ثم يتقيأونه على تلامذتهم. وهم بذلك يضعون عقولهم وعقول تلامذتهم في قوالب الأسلاف من حيث لا يشعرون.

فإذا جاءهم أحد من بعد ذلك برأي جديد يخالف ما إعتادوا عليه، إندهبوا منه ونسبوا إليه السفه أو المكابرة أو البلادة.

إنهم يعتقدون بأن ما إعتادوه والقوة من الآراء أمر لا يقبل الجدل، فهو خالد ثابت في نظرهم. وهو الحق الذي لا يمكن الريب فيه - ذلك لأنه قد إكتشفه العقل وآمن به على مرور الأجيال فلا مجال للشك عندهم.

إن من مزايا هذا العصر الذي نعيش فيه هو أن الحقيقة المطلقة فقدت قيمتها، وأخذ يخل محلها سلطان النسبية. فما هو حق في نظرك قد يكون باطلاً في نظر غيرك، وما كان جميلاً أمس قد ينقلب قبيحاً عندك اليوم. كل ذلك يجري في عقلك وأنت ساوٍ عنه كأن الأمر لا يعنك.

ظن القدماء بأن التعصب أمر طارئ على العقل البشري حيث إعتقدوا بأن العقل ميال بطبيعته إلى الحياد في النظر والنزاهة في الحكم. فإذا راوا إنساناً يتعصب لرأيه غضبوا عليه ولعنوه. وما دروا بأنهم مثله متعصبون، وأنهم في هذا كمثل ذلك الغراب الذي يعيب غراباً آخر بسواد وجهه، وهو مثله أسود الوجه.

تشير الأبحاث الحديثة إلى أن التعصب صفة أصيلة في العقل البشري، وأن الحياد أمر طارئ عليه. وهنا قد يصح أن نتمثل بقول الشاعر:

تعجيبين من سقمي سقمي صحتسي صحتسي العجب

فنحن لا يجوز لنا أن نعجب إذن من مثل هذا التعصب في عقل الإنسان. الأولى بنا أن نعجب من وجود الحياد فيه.

إن العقل يفكر إستناداً على بعض المقاييس والمعلومات السابقة. ومن الصعب أن يفكر العقل على أساس غير مألوف.

فانت إذا أردت أن تشرح لغيرك أمراً يجهله كان لزاماً عليك قبل كل شيء أن تأتي له بأمثلة من الأمور التي خبرها من قبل وإعتاد عليها، ثم تبني عليها مفهوم الأمر الجديد.

وليس هذا سبيل التفكير لدى السوق والعوام وحدهم. فكل مُفكر، مهما علت منزلته الفلسفية، لا يستطيع أن يفهم شيئاً جديداً إلا على أساس ما فهم سابقاً.

ولهذا السبب كان العقل البشري عاجزاً عن إدراك حقائق الكون الكبرى، فهو محدود في تفكيره بحدود الأشياء المألوفة لديه في عالمه الضيق هذا. ومن الصعب، أو المستحيل، أن يفهم العقل عالماً آخر مؤلفاً من مفاهيم تختلف عن مفاهيمنا الراهنة إختلافاً أساسياً.

فنحن لانستطيع أن نفهم الله أو الروح أو المادة أو الزمان والمكان أو الطاقة أو ما أشبه، ذلك لأنها أمور لاتدخل ضمن ما نألفه في حياتنا المحدودة من أدوات ومعايير.

إن النظرية التي جاء بها أينشتاين وتلك التي جاء بها بلانك، وما جاء بعدهما من بحوث ذرية عجيبة، جعلت العلماء في حيرة شديدة من أمرهم^(١). فالحقائق المطلقة التي كانوا يؤمنون بها قبل ذلك أصبحت في ضوء الأبحاث الحديثة محدودة بحدود الأشياء التي نعيش بينها. أما عالم الفلك الواسع وعالم الذرة الضيق فهما يجريان على نمط لاتصح فيه معاييرنا المألوفة.

سئل أحدهم: ما هي المادة ؟ فقال: إنها طاقة. فقليل له: وما هي الطاقة؟ اجاب: إنها كهرباء. ولما سئل أخيراً: وما هو الكهرباء؟ جمجم ولم يجر جواباً.

يقول أينشتاين: إن مشكلة العقل البشري هي أنه يريد أن يخضع الكون كله للمقاييس التي إعتاد عليها في دنياه هذه. والمصيبة أن الإنسان مؤمن بأن هذه المقاييس النسبية مطلقة وخالدة ويعدّها من البديهيات التي لايجوز الشك فيها. فهو قد إعتاد على رؤيتها تتكرر يوماً بعد يوم فدفعه ذلك الإعتقاد بأنها قوانين عامة تنطبق على كل جزء من أجزاء الكون. جاء هذا الإعتقاد من العادة التي إعتادها وهو يظن أنه جاء من الحقيقة ذاتها^(٢).

فإن الإنسان قد إعتاد أن يرى الأرض مسطحة وثابتة في مكانها، ثم رأى الشمس تخرج من الشرق وتختفي من الغرب، فإعتقد أن هذا أمر بديهي لايجوز الشك فيه. ولما جاء كوبرنيكس يقول بأن الشمس ثابتة بالنسبة للأرض، وأن الأرض هي التي تدور حولها، أزعجه ذلك ولم يأنس إليه إلا بعد كفاح طويل. ولا يزال كثير من الناس في عصرنا هذا لا يستطيعون التسليم به أبداً.

يقول أينشتاين: أن ليس هناك بديهيات ثابتة. إنها في الواقع عادات فكرية. وما يجدر ذكره في هذا الصدد أن الفيزيائي قد جاء بما يشبه هذا الرأي قبل عدة قرون^(١). فلم يفهمه معاصروه. وأحسب أن أصحابنا يسخرون منه في قرارة أنفسهم. ولعلهم يقولون بتهكم: أنظر إلى هذا السفسطائي الذي ينكر البديهيات، قبحه الله!



والى القارئ مثلاً واحداً من هذه «البديهيات» التي أخذت تتحطم على أيدي الباحثين المحدثين - هو مفهوم الزمان.

فالناس قد إعتادوا أن يفكروا في مفهوم الزمان على أساس الثواني والدقائق التي تمر بهم، فهو عندهم مجموعة اللحظات العابرة.

وإذا سألتهم متى بدأ الزمان ومتى ينتهي؟ وهل بدأ الزمان من نقطة لم يكن قبلها زمان؟ وهل ينتهي الزمان في سيرة إلى نقطة لا ياتي بعدها زمان؟ حكوا رؤوسهم ومطوا شفاههم وقالوا لك: «أودعناك». ولعلهم يخشون أن تذهب بهم الاسئلة إلى مستشفى المجانين.

وقد سألت أحد العوام ذات يوم على سبيل التفكهة: ماهو الزمان؟ فقال: ياخي... إن زماننا زفت! ولو سمع برجسون هذا الجواب للعلم رأسه. فمفهوم الزمان عنده مشكلة فلسفية عويصة جداً، بينما صاحبنا يقول: الزمان زفت. كل ينظر في الزمان حسب مفهومه الذي إعتاد عليه.

والواقع أن الفلاسفة القدماء قد حاروا كثيراً في حل مشكلة «الزمان»، وذهبوا فيه كل مذهب فلم يخرجوا منه بنتيجة مجدية.

جاء أينشتاين أخيراً فقال: إن «الزمان» ليس فيه مشكلة إنما المشكلة كامنة في عقول الفلاسفة، فهم قد إعتادوا على إعتبار الزمان مجموعة اللحظات التي

تمر بهم، وصار هذا عندهم من البديهيات الملزمة. فلم يستطيعوا إذن أن يفهموا كيف بدأ الزمان وكيف ينتهي.



ولو أمعنا النظر لوجدنا مشكلة «المكان» تشبه مشكلة «الزمان» إلى حد كبير. والاسئلة الفلسفية التي تدور حول طبيعة «الزمان» تدور حول طبيعة «المكان» أيضاً. فالمكان، أو هذا الفضاء الذي تسبح فيه الأجرام السماوية، أين يبدأ وأين ينتهي؟ وهل هناك في الكون حد ينتهي فيه الفضاء حيث لا فضاء بعده؟

حدثني صديق فقال أنه في صباه كان يفكر في هذه المشكلة العويصة: كيف ينتهي الفضاء؟ وقد تصور أخيراً بأن الفضاء محاط بجدار من الطابوق. فسأله: وما سمك هذا الجدار المحيط بالكون، أليس وراءه فضاء؟ أجابني: أنه كان يعتقد بأن الجدار سميك إلى ما لا نهاية له. أي أننا كلما حفرنا فيه بالفأس ظهر الطابوق ... إلى غير نهاية.

ضحكت على هذا الصديق طبعاً. وكان الجدير بي أن لأضحك عليه. يجب أن أضحك على عقلي. وبعبارة أخرى: يجب أن أضحك على العقل البشري.

فالعقل البشري قد اعتاد أن يرى الفضاء محيطاً بكل شيء من هذه الأشياء التي يعالجها في حياته. وظن أن الكون يجب أن يكون محاطاً بفضاء، وهذا الفضاء محاط بفضاء آخر ... وهلم جرا.

يقول أينشتاين: إن الفضاء محدب وهو يلف على نفسه فيصير مثل الكرة. وهنا تجابهنا مشكلة أخرى: فالفضاء مكون من ثلاثة أبعاد: هي الطول والعرض والارتفاع. وليس هناك في الكون غير هذه الأبعاد الثلاثة. فإلى أي جهة إذن ينحني الفضاء أو يتحدب؟

يجيبنا أينشتاين: بأن هذه المشكلة هي من صنع عقولكم ونتيجة من نتائج عاداتكم الفكرية. ففي رأيه: أن الكون يحتوي على أبعاد أربعة لا ثلاثة. والكون إذن ينحني نحو البعد الرابع. والبعد الرابع هو الزمان.

لقد حل أينشتاين مشكلتي الزمان والمكان بضربة واحدة، وصار الزمان والمكان شيئاً واحداً في نظره.

بقي علينا نحن معشر البشر أن نفهم هذا الحل. فمن يدرينا لعل أينشتاين

قد تمسّدق علينا بمصطلحات لا نفهمها، ثم إدعى أنه حل المشكلة بينما هي ظلت دون حل.

يحكى أن المرحوم المَلّا نصر الدين خرج إلى الناس ذات يوم وهو يقول إنه عد نجوم السماء. ثم ذكر رقماً هائلاً لا يعلم مبلغ صحته غير الله. وصرخ في الناس قائلاً: «من لم يصدق بما أقول فليعد النجوم بنفسه». وهو يدري أنه ليس بإمكان أحد أن يعد نجوم السماء.

عندما خرج أينشتاين بنظريته عن تحذب الفضاء، قال العلماء عنه بمثل ما قيل قديماً عن المَلّا نصر الدين.

والغريب أن أينشتاين قد إستنتج بمعادلاته الرياضية درجة تحذب الفضاء. وصار من الواجب على العلماء إذن أن يقيسوا هذه الدرجة بواسطة المراصد الفلكية، فإن وجدوها صحيحة صدقوا بما قال الملا أينشتاين، وإلا شقوا عليه عصا الطاعة.

حدث أن كسفت الشمس كسوفاً كلياً في عام «1922»، فذهب الفلكيون إلى أستراليا حيث كان الكسوف هناك تاماً واضحاً. وأخذوا يرصدون النجوم بآلاتهم الدقيقة. وقد إندهبوا حين وجدوا النجوم الواقعة وراء الشمس تظهر عندهم في الرصد. ومعنى هذا أن الشعاع الصادر من تلك النجوم لابد قد إنحنى حول الشمس وجاء إليهم.

ولما قاسوا درجة إنحناء الشعاع وجدوها مطابقة لدرجة إنحناء الفضاء كما تنبأ به أينشتاين⁽⁷⁾.

إن الأشعة إذن تنقوس عند مرورها في الفضاء. وسبب ذلك أنها تمر في فضاء مقوس. وبهذا نسفت نظرية نيوتن التي كانت تقول بأن شعاع الضوء يسير على خط مستقيم.



كانت هندسة إقليدس تقول بأن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين. أما أينشتاين فقد قلّد هذه البديهية الإقليدية. ففي نظريته أن الخط المنحني هو أقصر الخطوط. وذلك لأن الفضاء محدب، ومن الضروري إذن أن يكون سير الأجرام فيه مقوساً. وبذا صار الخط المنحني أقرب وأسهل من الخط المستقيم.

إذ هو يجاري طبيعة الفضاء.

وهذا هو السبب الذي جعل الأجرام السماوية كلها تتحرك في أفلاك مقوسة. وليس في الكون جرم واحد يجري في خط مستقيم.

كان نيوتن يعتقد أن تقوس أفلاك السماء ناتج من تأثير الجاذبية. وهنا جاء أينشتاين فقال: إن مفهوم الجاذبية جاء من عاداتنا الفكرية أيضا. فنحن نرى المغناطيس يجذب الحديد إليه فخيّل إلينا أن الشمس تجذب الكواكب السيارة تجعلها تسير حولها في فلك مقوس.

يرى أينشتاين أن نظرية الجاذبية غير صحيحة، والأشياء عند سقوطها على الأرض لا تنحصر لجاذبية الأرض كما زعم نيوتن. إنما هي تسقط تحت ضغط التحجب الفضائي. وقد أيد أينشتاين رأيه هذا بمعادلات رياضية معقدة لو حاولنا فهمها لخرجنا إلى الشارع عراة - «ربي كما خلقتني».

من عجائب أينشتاين أنه يتوصل إلى آرائه عن طريق المعادلات الرياضية التي لا يتجادل فيها إثنان، وإذا عارضناه فيها قال لنا: «إنكم واقعون تحت تأثير عاداتكم الفكرية». والجدير بنا إذن أن نسكت تجاه هذا المُلا الحديث ونسلم أمورنا إلى إله العليّ القدير.

لقد فتحت نظرية أينشتاين في مفهوم الزمان والمكان، أو مفهوم «الزمكان» كما يسميه، بابا يصعب علينا سده.

فالزمان هو بعد رابع في الفضاء يشبه أبعاد الطول والعرض والارتفاع. ومعنى هذا أنه ليس مجموعة من الثواني والدقائق.

إنه بالأحرى خط ممتد بين أيدينا كخط الطول مثلا. ونحن نمر عليه خطوة بعد خطوة. وهو إذن لا يمر بنا كما تمر الثواني والدقائق.

يمكن تشبيه الإنسان بالنسبة للزمان كراكب الدراجة الذي ينظر إلى الأرض فيراها تتحرك تحته بسرعة كأنها تمر به والواقع أنه هو الذي يمر عليها وهي واقفة^(١).

فالزمان، بماضيه وحاضره ومستقبله، خط ممتد في الكون، وهو واقف في

مكانه لا يأتي ولا يذهب. ومن يدرينا لعل في الكون خلقاً آخر قادراً على رؤية هذا البعد من طرفيه فينظر إلى الماضي والمستقبل كما ينظر أحدنا إلى طول الغرفة من أولها إلى آخرها وهو واقف في مكانه لا يتحرك.

وقد دلت التجارب النفسية الحديثة أن الإنسان في بعض تجلياته اللاشعورية وأحلامه يرى حوادث المستقبل⁽⁹⁾.

إنه قد يراها على شيء من الغموض. أما المخلوق، أو الخالق، الذي له أربعة أبعاد، فلهل بإمكانه أن يرى المستقبل رؤية واضحة بجميع ما فيه.

إن هذه على أي حال فرضية كانت غير معقولة في زمان مضى، وهي اليوم تعد ممكنة ومعقولة في ضوء الأبحاث الحديثة. ولاندري ماذا سيأتي به الغد في هذا السبيل.

لتفرض أن هناك حشرات صغيرة عمياء على سطح الأرض. فهذه الحشرات لا تستطيع أن تحس بالحوادث التي تحدث فوق رأسها. فنحن قد نرش الماء على بعض أجزاء الأرض التي تسير عليها تلك الحشرات. وهو تحس بالبلل. موجوداً هنا وهناك ولا ندري من أين جاء هذا البلل. إنها تعيش في بعدين. أي أنها تعيش على سطح ليس فيه إلا طول وعرض. أما البعد الثالث، أي الارتفاع المتجه نحو السماء، فهي لا تعرف عنه شيئاً. وهي تجهل إذن عالماً عظيماً زائراً بالحوادث.

يقول جينز: إن الإنسان في هذا الكون المؤلف من أربعة أبعاد يشبه في غباوته تلك الحشرات العمياء التي تعيش على سطح ذي بعدين⁽¹⁰⁾.

فالإنسان يعيش في عالم ذي ثلاثة أبعاد. وهو في هذا العالم المحدود لا يرى من الكون إلا جزءاً بسيطاً. أما الحوادث التي تقع في البعد الرابع، فهو لا يعرف عنها أكثر مما تعرفه تلك الحشرات العمياء عن بلل الأرض التي تسير هي عليها.

إن عالم الذرة وعالم الفلك يجريان في أبعاد أربعة. أي أنهما يجريان في نطاق الزمكان - على حد تعبير أينشتاين. وهذا هو السبب الكامن وراء تلك الأمور الغريبة التي إكتشفها علماء الذرة ولم يجدوا لها تعليلاً معقولاً حتى الآن.

اثناء سفري بالطائرة إلى أمريكا عام 1946 لاحظت شيئاً ذكرني بنظرية أينشتاين.

فقد وجدت أن الطائرة لا تسير نحو أمريكا على خط مستقيم. بل كانت تسير على خط منحني، إذ تعرج به على فرنسا وإيرلندا ثم تميل نحو جزيرة نيوفاوند عبر المحيط الأطلسي ومن هناك تعكف نحو أمريكا.

كنت أظن بأن الطائرة يجب أن تسير نحو أمريكا رأساً عن طريق جبل طارق ثم جزائر لا زور، حيث تتجه منها نحو نيويورك مباشرة وهذا هو الخط المستقيم. وهو الخط الأقصر والأقرب حسبما تراه لي في حينه.

استولت الدهشة على عقلي آنذاك، وقد أبدت دهشتي لأحد الأخصائيين في الطيران هناك. فكان جوابه أدعى إلى الدهشة من الأمر نفسه.

قال الأخصائي: إن الخط المنحني أسهل على الطائرة في المسافات البعيدة من الخط المستقيم. وذلك لإنحناء سطح الأرض.

فالبشر قد اعتادوا منذ قديم الزمان على ركوب الحمير أو البغال أو الأفاعير في أسفارهم. وقد أدى بهم ذلك إلى اعتبار الخط المستقيم أقصر من الخط المنحني. وهو أقصر فعلاً في المسافات القصيرة حيث يكون إنحناء سطح الأرض فيها بسيطاً للغاية لا يحسب حسابه.

أما في الطيران البعيد المدى فإنحناء سطح الأرض يدخل في الحساب. ولهذا صارت خرائط الطيران تختلف عن خرائطنا المعتادة أي خرائط الحمير والأفاعير

وقد إطلعت فعلاً على هذه الخرائط الجديدة فبدت في نظري كأنها ممسوخة أو مشوهة. والواقع أنها دقيقة كل الدقة، ولم يكن المسخ إلا في عقلي أنا المسكين!

إن هذا التباين بين خرائط الطائرة وخرائط البعير قد يصحح أن يكون مثلاً على التباين بين هندسة إقليدس وهندسة أينشتاين. فهندسة إقليدس تقيس فضاء مؤلفاً من ثلاثة أبعاد وهو هذا الفضاء الذي نعيش فيه. أما هندسة أينشتاين فتبدأ من هندسة إقليدس ثم تضيف إليها بعداً رابعاً هو بعد «الزمان» الذي ينحني الفضاء نحوه. وهي إذن تدخل في حسابها الفلكي إنحناء الفضاء كما تدخل خرائط الطيران في حسابها إنحناء سطح الأرض.

وهنا قد يعترض معترض فيقول: لو صدقنا بما تقول وفسرنا تحديق أفلاك السماء بإنحناء الفضاء المحيط بها فكيف نفسر تحديق تلك الإلكترون السابح

داخل الذرة مع العلم أن فضاء الذرة صغير للغاية؟

يجيب علماء الذرة على هذا السؤال بقولهم: إن فضاء الذرة محذب رغم صغره الشديد. وتحذب فضاء الذرة ناشيء من تأثير الضغط المحيط به في جوف المادة. والمادة في عرفهم ليست «مادة» كما يفهم الناس منها عادة. إنما هي «إنحناء شديد في «الزمكان»». وكلما ازداد الفضاء قرباً من مركز المادة ازداد تحديه حتى إذا وصلنا إلى داخل الذرة وجدنا الفضاء في نهاية تحديه، إذ هو هناك منحرف على نفسه إنحناءً شديداً جداً بحيث أصبح الإلكترون مضطراً أن يدور في أفلاك صغيرة داخل الذرة لكي يجاري إنحناء الفضاء المحيط به.

ويصل بعض العلماء إلى القول بأن المادة التي نمسكها بأيدينا هي من خلق حواسنا، فهي وهم من أوهامنا التي إعتدنا عليها. والواقع أن هذه المادة لا تختلف عن الفضاء المحيط بها إلا في درجة تحديدها نحو البعد الرابع.

وهناك رأي في هذا الشأن يقول: بأن الأجرام المادية الموجودة في الكون هي التي جعلت فضاء الكون محدباً. ولولاها لكان الفضاء ذا أبعاد ثلاثة فقط ممتداً في الكون إلى ما لا نهاية له. فالبؤرة المادية الموجودة في كل جرم سماوي هي التي أدت بالفضاء المحيط بها إلى أن يلتوي حولها قليلاً أو كثيراً. ومثل الفضاء في ذلك كمثل البساط المطروح على أرض الغرفة. فإذا قبضنا قطعة منه ولوينا بعضها على بعض إلتوت أجزاء البساط الأخرى تبعاً لذلك، وكلما قرب الجزء من مركز الإلتواء كان أكثر إلتواءاً من جانبه.

وربما صح القول بأن الكون كان قبل خلق المادة فضاءاً ممتداً لا إنحناء فيه ولا نهاية له. فلما خلق الله المادة، لغاية في نفسه لانعرفها، تحذب الفضاء من جراء ذلك ودخل فيه عنصر «الزمان». ومعنى هذا أن المكان والزمان خلقا معاً وهما إذن وجهان لحقيقة واحدة.

والعقل العادي لا يفهم هذا ولا يستسيغه لأنه قد إعتاد أن يفصل الزمان عن المكان وأن يقيس كل منهما بمقياس يختلف عن مقياس الآخر.

والخلاصة أننا ندخل اليوم عصراً جديداً بكل معنى الكلمة. فلم يبقى فيه إذن مكان للتبدييات المطلقة أو المقاييس العامة.

وليس من الممكن أن نقول عن شيء أنه غير معقول بمجرد أن نراه مخالفاً لمألوفاتنا السابقة.

إن ما نقول عنه اليوم أنه غير معقول، قد يصبح معقولاً غداً. ولعل هذه الأفكار التي يتحذلق بها كاتب هذه السطور هنا ستكون عند ابنائنا أو أحفادنا خرافات وأباطيل.

فقد علمتنا التجارب أن كل شيء مهما بدا في نظرنا سخيفاً قد يكون صحيحاً في يوم من الأيام عندما تتبدل المقاييس الفكرية التي إعتاد الناس عليها في تفكيرهم.

ويؤسفنا أن نقول: إن ابن حلقيل كان مغروراً. فقد كان مؤمناً بصحة تلك المقولات المنطقية التي إعتاد عليها في محيطه الفلسفي، وظن أنها ستبقى صحيحة إلى الأبد.

يحكى أن أحد الملحنين في لندن كان يلقي محاضرة على جمهور كبير من المستمعين، حيث أراد فيها أن يثبت نفي وجود الخالق. وبعد أن أنهى محاضرتة قال: «سأقدم لكم الآن دليلاً حسيّاً على أن الله غير موجود». ثم رفع إحدى يديه إلى فوق وقال أنه يقدم له إنذاراً نهائياً بأن يقطع هذه اليد المرفوعة خلال فترة أمدها خمس دقائق، فإذا هو لم يقطعها دل ذلك على أنه غير موجود.

ووجم الحاضرون خلال هذه الفترة ينتظرون من ربهم أن يقطع يد هذا الزنديق ويريحهم منه. ولكنهم وجدوا مع الأسف الشديد بأن يد الزنديق بقيت سليمة بعد إنتهاء فترة الإنذار هذه. وخرج الزنديق من بينهم قرحاً يشعر بنشوة الإنتصار.

إن هذا الملحن لا يختلف في أسلوب تفكيره عن ابن حلقيل وعن لف لفه. هو متعصب في عقيدته الإلحادية وهم متعصبون في عقيدتهم الدينية التي ورثوها عن الآباء. وكل منهم يعتمد في حجته على البديهيات التي إعتاد عليها.

إن الدليل الذي جاء به الملحن يبدو قوياً في نظره ونظر أمثاله. ولكنه يعد في ضوء البحوث الحديثة وإهياً لاقيمة له. لقد وجدناه يفرض القيم والمعايير المألوفة في محيطه الإجتماعي على عالم آخر قد لا يخضع لتلك القيم والمعايير. إنه يرى الناس يغضبون أو ينتقمون إذا تحداهم أحد وقدم لهم إنذاراً نهائياً. وهو يظن أن الله يندفع بمثل هذه العاطفة في أعماله كما يندفع بها سائر الناس.

وصاحبنا في هذا يشبه تلك الفراشة الصغيرة التي وقفت على ظهر قيل ثم أرادت أن تحير فقالت له: إنتبه لنفسك فإني أريد أن أطيّر. إنها تظن بأن القيل سيفقد توازنه إذا طارت عنه فجأة.

وكثير من إخواننا، سواء المتدينون منهم والمحدودون، يفكرون على هذا النمط. ومعظم أدلتهم نسبية مأخوذة من عالمهم المحدود، وهم لا يدرون أنها قد لا تصح في العالم الذي لا حد فيه.

لست أريد بهذا أن أبرهن على وجود الله أو أنكر وجوده. فليس هذا من شأنني ولا يدخل في نطاق مقدرتي. إنما أود أن يفهم القارئ بأن الدليل القائم على البديهيات لا فائدة منه. فالبديهيات ذاتها نسبية تتبدل بتبدل الزمان والمكان.

يعتقد ابن خلدون وأمثاله من المفكرين القدماء: أن الإنسان إذا إتبع في تفكيره القياس المنطقي الذي جاء به أرسطو بدقة فإنه يصل به حتماً إلى الحقيقة التي تصح في كل زمان ومكان. ونحن لسو أمعننا ننظر في هذا القياس الأرسطوطاليسي لوجدناه قائماً على أساس سخي، وكأنه مهزلة من هذه المهازل التي نشهدها في أفلام السينما أو على خشبات المسرح.

يقوم القياس الأرسطوطاليسي على أركان ثلاثة، وهي التي يطلقون عليها: المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى والنتيجة.

والى القارئ مثلاً على ذلك - وهو المثل الذي إعتاد أن يأتي به معظم المناطق منذ أيام أرسطو حتى يومنا هذا من غير ملل أو خجل:

1 - كل إنسان فان (مقدمة كبرى).

2 -سقراط إنسان (مقدمة صغرى).

3 - إذن سقراط فان (نتيجة).

وهم يشترطون أن تكون المقدمتان صحيحتين لكي تكون النتيجة صحيحة.

والنقد الذي يُوَجَّه على هذا القياس أنه يعتمد في أساسه على المقدمة الكبرى. وإذا علمنا أن المقدمة الكبرى تستند على البديهيات المألوفة إتضح لنا تافهة هذا القياس برمته.

دعنا نحلل هذا المثل المشهور الذي ذكرناه آنفاً، ففيه نجد قولهم: «كل إنسان فان». والظاهر أنهم يحبون هذا المثل لأن مقدمته الكبرى مقنعة إعتاد الناس على الرضوخ لها والإيمان بها جيلاً بعد جيل. ومن الصعب علينا إنكار القول بأن الناس كلهم فانون، حيث لم يخلد منهم أحد منذ بدأ التاريخ حتى يومنا هذا.

الواقع أن الناس كلهم يموتون، والفناء من نصيبهم جميعاً. ولكننا مع ذلك نستطيع أن نفترض الشك في صحة هذا القول الذي سلمنا به. فنحن لم نشاهد جميع الناس يعالجون سكرات الموت أمامنا فرداً فرداً. ومن المستحيل على باحث أن يدرس حياة كل فرد ظهر على وجه الأرض، منذ زمان أبينا آدم حتى زماننا هذا، ليتأكد من موته. ومن يدري فربما بقي أحد الناس دون أن يموت.

أعود فأقول أن هذا شك إفتراضنا جدلاً. ولست أؤ من به شخصياً. وإنما أتيت به لكي أبين للقارئ إمكانية الشك في أية بديهية إعتاد الناس على التسليم بها.

ولو أمعنا النظر في المقدمات الكبرى التي يأتي بها المنطقة عادة لوجدناها أدنى إلى الشك من هذه. فمعظمها عبارات مألوفة قد إعتاد الناس على التسليم بها. والمنطقة يستغلون تسليم الناس هذا قبيحون عليه أقيستهم المتنوعة.

مثال ذلك قولهم: «كل شيء له سبب» وهذا يعد في نظرهم قانوناً بديهيّاً لايجوز لأحد أن يشك فيه. وهو مايعرف عندهم بـ «قانون السببية». فهم يرون كل شيء في محيطهم له سبب، وإعتادوا على ذلك حتى صار متغفلاً في جميع تفكيرهم المنطقي.

فإذا إعترض عليهم أحد وقال: كيف عرفت أن لكل شيء سبباً؟ هل إستطعتم أن تفحصوا كل الأشياء الموجودة في السموات والأرض وتكتشفوا الأسباب المختلفة وراءها؟ ضحكوا وقالوا هذه سفسطة!

ومن بديهيّاتهم المنطقية قولهم: «التقيضان لايجتمعان» فإذا قلنا لهم: من أين جاءكم هذا اليقين؟ أجابوا: إنه من مقتضيات العقل السليم. والآخرى بهم أن يقولوا: إنه من مقتضيات العادات الفكرية التي نشأوا عليها. فكل شيء تعتاد عليه عقولهم يصبح في نظرهم سليماً لاغبار عليه.

أصبح العلماء اليوم لا يسلّمون بأية بديهية تسليمها نهائياً ولو أجمع على صحتها الناس جميعاً.

وقد مر على الناس زمن طويل كانوا فيه يؤمنون بنظرية «الجاذبية» التي جاء بها نيوتن، ولم يجرأ منهم أحد على الشك فيها. حتى صارت كالبديهية التي يقتضي صحتها التفكير السليم. ثم إتضح أخيراً أنها فرضية مؤقتة قد لا تبقى على صحتها إلى الأبد.

وكذلك أجمع العلماء في يوم من الأيام على وجود «الأثير» في فضاء الكون، ثم تبين لهم أخيراً أنه غير موجود. وبدأت نظرية «الزمكان» التي جاء بها أينشتاين تحل مكان «الجاذبية» و«الأثير» معاً. ومن يدري فلعل المستقبل يضمّر لنا إنقلاباً آخر يصبح «الزمكان» فيه بلا مكان.

يقول وليم جيمس: إن الحقيقة ليست إلا فرضية يفترضها الإنسان كي يستعين بها على حل مشكلات الحياة^(١). فالحقيقة المطلقة غير موجودة وإن هي وجدت فالعقل البشري لا يفهمها أو هو لا يريد أن يفهمها لأنها لا تنفعه في الحياة. إن الإنسان في حاجة إلى الحقيقة النسبية التي تساعد على حل مشكلاته الراهنة. وكثيراً ما يكون الوهم أنفع له من الحقيقة المطلقة المعلقة في الفراغ.

رأينا كيف أصبحت نظرية «الأثير» و«الجاذبية» ومما في نظر العلماء المحدثين. ولكن هذا الوهم كان نافعاً للعلماء في حينه، فقد فسر لهم كثيراً من الظواهر الكونية وساعدهم على حل المشكلات الناشئة منها. ثم جاءت نظرية «الزمكان» أخيراً فكانت أنفع من أختها السابقة، إذ هي فسرت المشكلات القديمة والجديدة معاً، فهي إذن أصح. وحين يتتلى العلماء بمشكلات أخرى لا تستطيع هذه النظرية الجديدة حلها، يأخذون بالبحث وراء فرضية أكثر صحة وأوفى مراماً.

والإنسان مضطر إذن أن يبتدع في كل مرة حقائق جديدة ليعالج بها مشكلاته الطارئة. وهو لا يبالي بما يكمن في أعماق الكون من حقيقة مطلقة لاصلة لها بما هو عليه من هموم.

إن المفكرين القدماء لا يوافقون على هذا الرأي. فهم قد دأبوا منذ آلاف السنين على الركض وراء الحقيقة المطلقة. فلم يصلوا إليها ولن يصلوا. وقد خيل إليهم

أنهم وصلوا إليها وفرحوا بذلك. ولو كان ما يقولون حقاً لإتفقوا على هذه الحقيقة التي فرحوا بها. هذا مع العلم أنهم لا يزالون يتجادلون ويختلفون، وكل حزب منهم فرح بالحقيقة التي عنده غاضب على تلك التي عند غيره.

سبب هذا الاختلاف المزمع بينهم أنهم يستندون في قياسهم المنطقي على البديهيات المألوفة. وهذه البديهيات تختلف باختلاف الزمان والمكان.

وكل مجتمع له بديهياته الخاصة به، وهو مؤمن بأنها مقياس الحق الخالد إلى أبد الآبدين.

والمناطق قد لا يكتفون بهذه البديهيات المألوفة بين الناس، بل نراهم يصنعون لأنفسهم بديهيات خاصة بهم، حيث تصير في أيديهم كالسيوف القاطعة يصلون بها ويحولون، ويهاجمون بها كل شخص يكرهونه أو يفتنون أية فكرة لاتميل قلوبهم إليها.

ومن مهازل القدر أن نرى الحقيقة النسبية الآن مسيطرة على البحوث الطبيعية، هذا بينما أصحابنا لا يزالون يؤمنون بالحقيقة المطلقة حتى في بحوثهم الاجتماعية والفكرية الخالصة.

ونرى هذا واضحاً في بحوثهم التاريخية. فهم إذا أحبوا رجلاً من رجال التاريخ رجعوا إلى كل عمل قام به أو فكرة غاه بها وأخذوا يجمعون الأدلة العقلية والنقلية للبرهنة على صحتهم وصلاحهما في كل زمان ومكان. أما الذي يكرهونه من رجال التاريخ فكل أعماله وأقواله باطلة حتى تلك التي وجدوا مثلاً عند رجلهم المحبوب.

ولست أحب أن أضع أصبعي على مثل هذه المفارقات في بحوثهم. والنواقع التي وجدت نماذج عديدة منها، ولكن أخشى أن أبوح بها فتقوم علي القيامة قبل الموت.

وقد يستطيع القارئ أن يجد أمثلة من هذه المفارقات في أحاديثهم الإعتيادية التي يتمنطقون بها في مجالسهم الخاصة. فهم إذا كرهوا أحداً ثم لاحظوا عليه مثلاً لباساً أنيقاً غالياً، إستهلوا حديثهم بمقدمة مؤداها: إن اللباس الغالي يخالف ما أمر الله به ورسوله. ثم يأتون بالأدلة العقلية والنقلية التي تؤيد دعواهم.

وهم لا يترددون في وقت آخر أن يأتوا بالأدلة في سبيل البرهنة على رأي مناقض لما قالوا به سابقاً، وذلك إذا لاحظوا على من يكرهونه لباساً رثاً أو

رخصيصاً، فالادلة العقلية والنقلية طوع أيديهم دوماً.

ولهذا يصح أن نقول بأن القياس المنطقي أصبح عندهم مطبقة لأغراضهم وعواطفهم يستخدمونه متى احتاجوا إليه، فتراهم قادرين أن يبرهنوا على صحة شيء في هذا المجلس وعلى خطئه في مجلس آخر، وهم قد يلتقطون مقدماتهم الكبرى من أقوال الشعراء أو الأمثال الدارجة أو ما يجدونه في الكتب هنا وهناك من أقوال لا يعلم مبلغ صحتها غير الله.

إنهم ينظرون في الرأي أولاً فإن إستحسنوه بحثوا عن «مقدمة كبرى» تصلح لتأييده، فإن لم يجدوها إختلقوها أو تأولوها، والقياس المنطقي طوع رغبتهم بعد ذلك.

وجد علماء الإجتماع هذه المفارقات، على أوضح صورها، في مجادلات الطوائف الدينية، والطوائف في كل دين تكون غالباً على نوعين رئيسيين: أحدهما يمالئ في عقيدته الفئة الحاكمة وآخر يمالئ الفئة المحكومة، ولهذا نجد كل طائفة تجمع الأدلة لتأييد ما تفعل الفئة المحبوبة مهما كانت جائرة أو سخيفة.

ويتضح هذا في الطوائف الإسلامية بشكل غريب، فالكتب التي يصدرها رجال الدين من الطوائف الإسلامية المختلفة مفعمة بالمفارقات المنطقية ولا يكاد يخلو أي كتاب منها، وانت لا تكاد تعرف نوع الطائفة التي ينتمي إليها الكاتب حتى تستطيع أن تتبين إتجاه أقيسته المنطقية بوضوح تام.

أنظر مثلاً في كتاب «العواصم من القواصم» الذي أصدرته لجنة الشيايب المسلم في مصر تجد فيه من أماديح معاوية وإبنه يزيد ومروان وإبنه عبد الملك شيئاً كثيراً، فهؤلاء كانوا أئمة صلحاء وأعلاماً للدين، رضي الله عنهم، وتجد الكاتب يجمع الأحاديث والأقوال التي تشييد بفضلهم وهو يهمل غيرها، فمعاوية كالمهدي في عدله وتقواه، وقد دعا النبي له فقال «اللهم اجعله هادياً مهدياً وإهد به»، واستيقظ النبي ذات يوم وهو يضحك لأنه رأى أناساً من أمته غزاة في سبيل الله يركبون ثبج البحر ملوكاً على الأسرة، والنبي يعني بذلك طبعاً جيش معاوية حين فتح جزيرة قبرص، ورؤى معاوية على المنبر بدمشق يخطب الناس وعليه ثوب مرقوع، وشاهد مرة في السوق راكباً وراء وصيف وعليه قميص مرقوع الجيب، وكان قواده وكبار أصحابه يستهدونه ملايسه للتبرك بها.

وشوهد القائد الكبير الضحّاك بن قيس يصلي في مسجد المدينة بين قبر الرسول ومنبره وعليه برد مرقع قد ارتدى به من كسوة معاوية. وقد فضل أحد أئمة الحديث معاوية على عمر بن عبد العزيز حتى في عدله.

أما ما روي عن النبي من أن «الخلافة ثلاثون سنة ثم تعود ملكاً» فهو حديث لا يصح في نظر الكاتب. وإن صح فهو يحتمل التأويل، فالله قد قال عن النبي داود وهو خير من معاوية: «وآتاه الله الملك والحكمة» فجعل النبوة ملكاً. وقد سمع الإمام أبو زرعة الرازي رجلاً يذم معاوية فسأله عن السبب، فأجاب الرجل: «لأنه قاتل علياً» فقال أبو زرعة: «ويحك إن رب معاوية رحيم، وخصم معاوية كريم فأيش دخولك بينهما، رضي الله عنهما»^(١٢).

أما إستخلاف معاوية لإبنه يزيد فمعه خشية معاوية من إختلاف كلمة المسلمين بعده وحدوث الفرقة، كما أشار إلى ذلك الصحابي الكبير عبد الله بن عمر. وقد كان يزيد فوق ذلك رجلاً قاضياً سماه الإمام الليث بن سعد «أمير المؤمنين». فإن قيل: «كان يزيد خماراً». قلنا: «لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد بذلك عليه؟ بل شهد العدل بعدالته...» أما الحسين فقد قتل بسيف الشريعة بعدما حرّضته شيعته على تفريق جماعة المسلمين - وبلي عليه^(١٣).

في الوقت الذي نرى فيه هذا الكاتب يدلي بـ «البراهين القاطعة» لتأييد رأيه بعدالة معاوية ويزيد وغيرهما، نجد كاتباً من نوع آخر يأتي «بالبراهين القاطعة» أيضاً لتأييد رأيه معاكس. وكل جانب يعتقد إعتقاداً جازماً بأن الحقيقة المطلقة معه.

أصدر أحد رجال الدين كتاباً يؤيد فيه عادة «التطهير» المنتشرة في بعض مدن العراق في عصرنا هذا، حيث يجرح العامة رؤوسهم بالحراش في يوم عاشوراء حداداً على الحسين ويموت من جراء ذلك بعضهم. وقد وجدت في هذا الكتاب عبارة أود أن أنقلها هنا بالنص لكي يقارن القارئ بينها وبين ما سلف من حيث قياسها المنطقي:

«...على أن الإضرار بالنفس في سبيل مواساة ذلك الإمام الشهيد مما تحمله كثير من أكابر رجال هذا الدين، ومنهم العباس ابن أمير المؤمنين عليهما السلام وهو أفضل أولاد أبيه بين أخويه الحسنين، فإنه بعد أن إخترق بسيفه صفوف أهل الكوفة ووصل المشرعة من شط الفرات، وكان قد أخذ منه العطش مأخذاً لا يوصف مد يده إلى الماء فإغترف منه غرفة، فلما أدناه من فمه ليشرّب، ذكر

عطش أخيه الحسين وأهل بيته، فرمى الماء من يده وقال: ياماء لا دُقتك وأخي الحسين وعياله عطاشى.

«إذا فما يمنع سائر أفراد المسلمين من قبول الضرر على أنفسهم في سبيل تلك المؤاساة، بعد أن قبله على نفسه ذلك الرجل الكبير أعني العباس ابن علي عليهما السلام وهو من لا تُجهل مكانته السامية، في العلم بدين الله وأحكامه وأحكامه، وتمييز حلاله من حرامه. ولو أردنا غرض النظر من هذه الوجهة فإنه لا يسعنا أن نتغاضى عن إطلاق الحكم بالتحريم، بعد أن لم نقف له في أصول الشرع وقواعد العلم على أي مبرر يذكره⁽²⁴⁾.

قد يجد القارئ في هذه العبارة المنقولة أعلاه نموذجاً لقدرة أرباب المنطق القديم على خلق مقدماتهم طبق مشترياتهم. ففي هذه العبارة نرى كاتبها يؤيد عادة «التطبير» ويحبذها ويستحسنها وحجته في ذلك أنها من قبيل المؤاساة لسيد الشهداء. ومؤاساة الشهيد حسنة مطبعا.

وإذا حللنا هذه العبارة ورتبنا جملها حسب مقتضيات القياس المنطقي صارت على الصورة التالية: -

1 - مؤاساة الشهداء حسنة (مقدمة كبرى).

2 - التطبير مؤاساة الشهداء (مقدمة صغرى).

3 - إذن فالتطبير حسن (نتيجة).

وهنا يتضح للقارئ كيف استطاع الكاتب أن يدافع عن عادة «التطبير» بإستخدام قياس أرسطوطا ليسي صحيح. فأنت لا تستطيع أن تشك في صحة المقدمة الكبرى، لأن الشك فيها قد يصعب بوصمة السفسطة. وكذلك يصعب عليك أن تشك بصحة المقدمة الصغرى لأن صاحبنا قد جاء بقصة العباس ابن علي لتأييدها. والشك فيها قد يصعب بوصمة الزندقة وهذه وصمة أشنع من الأولى.

وصار من الواجب عليك إذن أن تقبل بصحة النتيجة وتسلم أمرك إلى الله، فذلك خير لك من أن تتهم بالسفسطة أو بالزندقة فتذهب إلى الجحيم في الدنيا والآخرة.

ولو رتبنا بعض عبارات الكاتب الأول حسب القياس الأرسطوطاليسي

لوجدناها كذلك تؤدي بنا حتما إلى النتيجة التي أرادها هذا الكاتب، ولا مفر من ذلك. وإلى القارئ نموذجاً منها:

- 1 - منع الفرقة بين المسلمين واجب (مقدمة كبرى).
- 2 - إستخلاف يزيد كان من أجل منع هذه الفرقة (مقدمة صغرى).
- 3 - ما قام به معاوية من إستخلاف يزيد كان واجبا عليه إذن (نتيجة).

والمسلم لا يستطيع أن يشك في صحة المقدمة الكبرى أو الصغرى. فالمقدمة الكبرى مستندة على أمر الله ورسوله. أما المقدمة الصغرى فهي مستندة على رأي الصحابي الكبير عبد الله بن عمر الذي هو كالنجم في هداة. وما على المسلم عندئذ إلا أن يسلم بصحة النتيجة وإنه راغم.

* * *

لست أقصد في هذا التحليل ذم طائفة معينة أو شخص معين. وقد إتضح للقارئ أن أرباب المنطق القديم كلهم مبتلون بهذا الداء. لا فرق بين هذه الطائفة أو تلك. ولعلنا لانفالي إذا قلنا أن جميع الطوائف الإسلامية هي من الناحية المنطقية طائفة واحدة. وقد يصح أن نسميها: «الطائفة الأرسطوطاليسية».

إنهم يختلفون في حب ذلك الرجل أو ذاك. ولكنهم جميعا يعتمدون في حبهم على دليل سخيف لا يستسيغه منطق العلم الحديث. ولو أنهم نظروا في الرجال بمنظار ماتقضييه المصلحة الإجتماعية والتطور الحضاري، لإمتاز بعضهم عن بعض في ناحية من النواحي، ولسلمنا لهم إذن بما يقولون قليلا أو كثيرا.

عيبهم الكبير أنهم يتبعون مبدأ «التناقض» فعليا وينكروونه نظريا. فهم يجرون في أقيستهم المنطقية وراء كل أمر تميل إليه قلوبهم، ثم يدعون أنهم يسعون وراء الحقيقة المطلقة.

أما المنطق الحديث فهو قد أنكر وجود الحقيقة المطلقة عمليا ونظريا، وهو يرى في كل فكرة جانبا من الصواب في حدود الإطار الخاص بها. والفكرة التي هي مغلوطة في نظرك قد تكون صحيحة في نظر غيرك لأنه يراها بمنظاره الذي فرضه المجتمع عليه أو فرضته مصالحه الخاصة أو عقده النفسية.

وما على الباحث إلا أن يستشف جانب الصواب والخطأ من كل فكرة ثم يدرس أثرها في تطور الحضارة البشرية بوجه عام.

هوامش الفصل الثامن

- (1) انظر: أحمد أمين، هي بن يقظان.
- (2) انظر: Mead, Mind, Self and Society.
- (3) انظر: Sutherland and Woodward, Introductory Sociology, p 167-168.
- (4) انظر: Titus, Living in Philosophy, p.43.
- (5) انظر: Barnett, The Universe..., p.63.
- (6) انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 66.
- (7) انظر: Sullivan and Grierson, (ed), Outline of Modern Belief, Vol. III, P.871-874.
- (8) انظر: Jeans, the Mysterious Universe, p. 141.
- (9) انظر: علي الوردي، خوارق الاشعور، ج:1، ص 205.
- (10) انظر: Jeans, op. cit., p. 148.
- (11) انظر: Thomas, Living World of Philosophy, p.57.
- (12) انظر: ابن عربي، العواصم من القواصم، ص 210-200.
- (13) انظر: المصدر السابق، ص 234-226.
- (14) انظر: فلان الثلاثي، نظرة دامية، ص 23-22.

الفصل التاسع

ماهي السفسطة؟

كتب الأستاذ مرتضى العسكري كتاباً أسماه «مع الدكتور الوردى»، حاول فيه أن يفتد ما جاء في كتاب «وعاظ السلاطين» وكتاب «خوارق اللاشعور» الذي صدر قبله. وقد إمتان هذا الكاتب عن غيره من الناقدين بإهتمامه بالناحية المنطقية، حيث أخذ يدافع بحماسة عن منطق أرسطوطاليس ويهاجم منطق السفسطة بلاهواة.

واتهمني الأستاذ العسكري بأنني أميل إلى السفسطة وأدعو لها وأدافع عنها. ولعله ظن أنني سأمتعض من هذه التهمة أو أحاول أن أبريء نفسي منها. وما دري أنني أفتخر بأن أكون «سوفسطائياً». وعندي أن هذه السفسطة خير من هذه الخزعيلات المنطقية التي يتمشددق بها أصحاب المنطق القديم.

من محاسن السفسطة أنها غير متافقة. فهي تؤمن بالحقيقة النسبية قولاً وعملاً. أما أصحاب المنطق القديم فهم يؤمنون بالحقيقة المطلقة نظرياً ويخالفونها عملياً، كما رأينا في الفصل السابق. فكل فريق منهم يدافع عن الحقيقة التي يشتهيها ثم يدعي بعد ذلك أنه من طلاب الحقيقة الخالدة التي تصلح في كل زمان ومكان.

قام طالب في إحدى المحاضرات التي أقيمتها في كلية الآداب والعلوم فقال: «ما فائدة علم الاجتماع الذي تصبه على رؤوسنا صباح مساء؟ فنحن نملك نظاماً اجتماعياً خالداً يصلح لكل زمان ومكان - هو النظام الإسلامي - وليس

علينا إذن إلا أن نحقق هذا النظام في مجتمعنا فنسعد به ويسعد البشر كلهم معنا بإذن الله.

قلت للطالب: وإن هذا النظام الذي تقول به قد اختلف الفقهاء فيه، حيث ذهب كل فريق منهم إلى رأي يعاكس رأي الآخرين. والمعروف أن إجماع الفقهاء لم ينعقد في الإسلام إلا على أمور معدودة، منها أجرة الحمام والحلاق وناصب الحباب على الطريق، ومنها إراقة الشيرج عند وقوع الفارة فيه وتحريم شحم الخنزير وجوب الغسل عند إلتقاء الخناتين. ويقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق: إن الفقهاء اختلفوا في المسألة الأخيرة أيضا حيث قالت الظاهرية بأن الغسل لا يجب إلا بالإنزال^(١). ويتضح من هذا أن فقهاء الإسلام لم يتفقوا إلا في بعض مسائل تافهة لا أهمية لها في الحياة العامة. أما المسائل الاجتماعية الكبرى كجباية الضريبة والتصرف بأموال الأمة وحقوق المرأة وانتخاب السلطان، فقد اختلف الفقهاء فيها ولايزالون مختلفين. فإين إذا نجد النظام الخالد الذي يصلح لكل زمان ومكان؟

أجابني الطالب: « يجب علينا أن نأخذ من هذه المذاهب الفقهية أصوبها إلى مفهوم العقل السليم». وهذا جواب رائع ومفحم، ولكنه يرجع بنا إلى حيث بدأنا. ذلك أن كل مدرسة فقهية تدعى بأن رأيها هو أصوب الآراء وأقربها إلى ما يقتضيه العقل السليم. فإذا أخذنا برأيها غضيت علينا المدارس الأخرى وشنفت علينا حملة شعواء واتهمتنا بالظلم أو الجهل أو الكفر. ومن يديرنا فلعلنا على خطأ وهم على صواب. وإذا أكرهنا هذه المدارس على إتباع رأينا بالقوة صرنا لاختلاف عن أي سلطان جائر من أولئك الذين إمتلا التاريخ بمظالمهم وسخافاتهم وهم يظنون أنهم عادلون.

ويجب أن لا ننسى أن الطغاة الذين كانوا يشترون آلاف الجواري بأموال الأمة كانوا يجدون حولهم عددا كبيرا من الفقهاء العظام يؤيدونهم فيما يفعلون ويأتون بالأدلة العقلية والنقلية للبرهنة على أن ذلك موافق لما أمر الله به رسوله - آمين - يارب العالمين!

أهم ما يشغل بال الشعوب الحديثة هو تحقيق العدالة الاجتماعية. فالشعب اليوم لا يهمه أمر إراقة الشيرج عند وقوع الفارة فيه، ولعله يأكل الفارة نفسها إذا

إكتشف العلم في لحمة شيئا من الفيتامين.

إن العدالة الاجتماعية هي هدف جميع المذاهب الاجتماعية المعاصرة. وهي محور الجدل القائم بينها. ولنا أن نقول هنا بأن هذه المذاهب الاجتماعية، على اختلاف آرائها، تفهم العدالة على أساس ما فهمه السوفسطائيون القدماء.

كان إغلاطون يرى بأن العدل عبارة عن فكرة مجردة يمكن الوصول إليها عن طريق التفكير السليم. أما السوفسطائيون فكانوا على العكس من ذلك يرون العدل من صنع التاريخ ونتيجة من نتائج التفاعل الاجتماعي^(٣). ومعنى هذا أن العدل ليس فكرة مجردة قائمة في الفراغ، إنما هو صنيعة التطور التاريخي ولا تعينه إلا حجة البشر المساهمين في تكوين هذا التاريخ.

ومن المبادئ السوفسطائية المعروفة قولهم: «الإنسان مقياس كل شيء». وإستطاع السوفسطائيون بهذا المبدأ أن يخدموا الفكر البشري خدمة كبرى. يقول البروفسور زيلر: إن الخدمة الدائمة التي قدمها السوفسطائيون للفلسفة هي أنهم وجهوا الأنظار نحو دراسة الإنسان ووضعوا الأساس للتربية النظامية^(٤).

وذهب السوفسطائيون إلى أن الحقيقة هي تناقض ونزاع. فكل إنسان يرى الحقيقة حسبما تقتضيه مصالحه وشهواته، ويتنازع هذه الحقائق الفردية تنبعث الحقيقة الوسطى التي تنفع النوع الإنساني بوجه عام^(٥).

ولو أن القدماء فهموا هذه النظرية السوفسطائية حق فهمها وأعطوها ما تستحق من عناية لإختفى جزء كبير من الظلم الذي كان يعج به التاريخ القديم.

والملاحظ أن طغاة الزمان القديم كانوا أولي عقلية إغلاطونية من حيث لا يشعرون أو يشعرون. فقد كانوا يقيسون العدل بمقياس ما يشتهون ثم يظنون أن مقياسهم هذا خالد مطلق لا يتجادل فيه إثنان. وبهذا وجدناهم يظلمون الناس من حيث يظنون أنهم عادلون. فإذا إعترض عليهم أحد صاحرا: «يا جلاد خذ عنق هذا الزنديق!» وعند هذا يذهب الزنديق إلى جهنم لعنة الله عليه.

لقد فعلت الشعوب في القرون الحديثة إلى خطأ هذه النظرية الإغلاطونية في مفهوم العدل، وأخذت تعيل قليلاً أو كثيراً نحو النظرية السوفسطائية فيه. وبهذا صار مفهوم العدل هو ما ترتبه أكثرية الناس. فالناس أعرف بحاجاتهم ومشكلاتهم من ذلك المتحلق الإغلاطوني الذي يتأمل في أمر العدل وهو قابع في برجه العاجي.

ولسنا ننكر أن الناس قد يخطئون أحيانا وقد ينخدعون أحيانا أخرى، وكثيرا ما تجرفهم الأوهام والباطيل نحو الفساد والعبث، ولكنهم حين يتنازعون ويتجادلون جيلا بعد جيل تنكشف الحقائق النافعة أمام أبصارهم شيئا فشيئا، ولا يمكن أن ينخدع الناس في أمورهم أمدأ طويلا، فلا بد أن تنقشع عن أعينهم - مامة الجهل على توالي الأيام.

الواقع أن السفسطة كانت فلسفة ذات أهمية إجتماعية لا يستهان بها، ومن «... حفظها وحفظ البشرية، أنها غُلِبَت أو قُتِلَت في مهادها، فأصبحت محتقرة والمغلوب محتقر دائما، ولذا أخذ المفكرون ينسبون إليها كل نقيصة، ويجردونها من المحاسن.

إن السفسطة لم تكن خالية من العيوب على أي حال، ولكن هذه العيوب يجب أن نأتمينا عن رؤية محاسنها.

ومن محاسن السفسطة أنها كانت تنتقد عبادة الاوثان التي كانت تزخر بها ديانة الإغريق القدماء، ولهذا كان العوام من الداعاءها^(٥).

يقول الأستاذ مرتضى العسكري: إن السوفسطائيين أذاعوا التشكيك في الدين وسخروا من شعائره^(٦)، وعُدَّ هذا من أكبر عيوب السفسطة، ناسياً أن الدين كان آنذاك لا يختلف عن دين الجاهلية الذي حاربه محمد ومن جاء قبله من الأنبياء المصلحين.

يبدو أن الأستاذ العسكري يسوءه إنتقاد أي دين مهما كان نوعه، وهو في هذا لا يختلف عن رجال الدين في كل زمان ومكان، فهم يدافعون عن دين الآباء دائما ويحاربون أي ناقد له، وهم يدافعون الآن عن دين التوحيد لأنهم نشأوا بين أناس موحدين، ولو أنهم نشأوا في بيئة وثنية لدافعوا عن عبادة الاوثان بكل حرارة - والله أعلم.

هاجم السوفسطائيون آلهة الإغريق القدماء وشككوا في وجودها، فثار عليهم سدة تلك الآلهة والمنتفعون منها، وأخذ رجال الدين عند ذاك يتظاهرون أمام الناس بأنهم حماة التراث المسجيد والمدافعون عن عقائد الآباء والاجداد وأنهم دعاة الحق والحقيقة، فهب السوفسطائيون في وجههم قائلين: «ما هي الحقيقة؟

إن الإنسان هو مقياس الحقيقة، ولست أرى مبدأ إصلاحيا أروع من هذا المبدأ
السوفسطائي العظيم.

من العيوب التي إتصفت بها السفسطة أنها أثارت الشك في ديانة الإغريق
القديمة من غير أن تؤسس مكانها ديناً جديداً. وهذا عيب لا مرأى فيه، إذ أن الشك
وحده لا يكفي للإصلاح، ولا بد للمصلح الذي يشكك في صحة نظام قديم أن يأتي
للناس بنظام أصبح منه.

ونحن إذ نصف السفسطة بهذا العيب يجب علينا أن لا ننسى المبدأ القائل:
«إن الشك مبدأ اليقين». ولو درسنا تاريخ أية دعوة إصلاحية جديدة لوجدناها
تنتشر بين الناس بعد أن يمر المجتمع بفترة من الشك والحيرة. وهذه هي
ما تعرف أحياناً بفترة «الإرهاص».

والناس لا يستطيعون أن يعتقدوا ديناً جديداً إلا بعد أن يشكوا قبل ذلك بصحة
دينهم الذي وجدوا آباءهم عليه. ومعنى هذا أن المشككين يظهرون عادة قبل
ظهور أحد الأنبياء العظام، إذ هم يمهّدون بشكوكهم الطريق لدعوة هذا النبي.

ويحدثنا التاريخ الإسلامي عن جماعة «الحنفاء» الذين ظهروا في مكة قبل
بعثة النبي محمد فأخذوا يثلبون عبادة الأوثان ويسخرون منها.

قيل أن قريشاً اجتمعت ذات يوم لتحفل بعيد من أعيادهم الوثنية فاعتزل
أربعة منهم يتناجون وقال بعضهم لبعض: «تعلموا والله ما قومكم على شيء
وإنهم لفي ضلال، فما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ولا يضر ولا ينفع، ومن
فوقه يجري دم النحور. يا قوم إلتمسوا لكم ديناً غير هذا الدين الذي أنتم عليه». و
شوهده أحدهم بعد ذلك وهو مستند على جدار الكعبة يظهره ويقول: «اللهم لو
أني أعلم أي الوجوه أحب إليك لعبدتك به ولكني لأعلمه» (١).

ويزعم بعض المستشرقين أن الإصلاح الديني في مكة بدأ على يد هؤلاء
«الحنفاء»، وجاء محمد بعد ذلك فإغتصبه منهم ونسبه إلى نفسه ثم بنى عليه
دعوتها الإسلامية الكبرى.

وعندي أن زعم المستشرقين هذا باطل. فالحنفاء كانوا دعاة شك أكثر
مما كانوا دعاة يقين. وهم في هذا يختلفون عن النبي محمد إختلافاً كبيراً. ومحمد

لم يكن بالشاك أو الحائر مثلهم. والواقع أن التاريخ لم يشهد مؤمنا صادق الإيمان كهذا الرجل إلا نادراً^(١).

ولعلنا لانخطئ إذا قلنا أن محمداً كان أول أمره حائراً يتطلع نحو السماء كما تطلع نمرها أبو الأنبياء إبراهيم. ولكنه لم يكد ينزل عليه الوحي حتى إنطلق كالسهم يبشّر بدينه الجديد، ولا يبالى بما يصيبه من جراء ذلك من إضطهاد أو مهانة.

ويبدو أن السوفسطائيين كانوا يقومون في المجتمع الإغريقي بمثل ذلك الدور الذي قام به «الحنفاء» في مكة قبل البعثة المحمدية. فكانوا يمهّدون بشكوكهم طريق النبوة. وقد ظهر النبي هناك فعلاً في شخص سقراط العظيم.

والمعروف من سقراط أنه كان في أول أمره سوفسطائياً. ولكنه شعر أخيراً بأن الوحي ينزل عليه. فإنتقل هندئذ يبشّر بدعوته الإصلاحية ويضحى بكل شيء في سبيلها. حتى أنه أهمل جميع شؤونه العائلية والشخصية من أجل دعوته^(٢).

وقد أفاد سقراط من مناهج السفسطة ولكنه لم يأخذ بشكوكها، حيث آمن بأن الله يسيطر عليه ويرشده سواء السبيل. وكان يعتقد بأن الدين هو في تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهية وليس في تقديم القرابين وتلاوة الصلوات بالرغم من تلخ النفس بالإثم^(٣).

وإنني لأخشى أن يتهمني القارئ بالزندقة لأنني أطلقت على سقراط صفة النبوة. وأرجو من القارئ أن لا يصدق بالأساطير الإسرائيلية التي كانت تحصر النبوة ببني إسرائيل وحدهم. وقد أشار القرآن إلى أن الله أرسل في كل أمة من الأمم القديمة نذيراً^(٤).

وليس من المستبعد أن يكون سقراط نبياً. ومن يدرس سيرة هذا الرجل يجد صفات النبوة قد توافرت فيه فقد حدثنا التاريخ عن إخلاصه وإيمانه وتضحيته وإنهماكه في أمر الإصلاح الاجتماعي مما يندر أن نجد مثيلاً له بين عامة الناس. ومن خصائص النبي أنه يختلف عن الإنسان العادي بكونه يهمل ذاته الفردية ويذوب في ذات أخرى أوسع منها. ولعلنا سنعود إلى بحث هذا الموضوع في كتاب قادم إن شاء الله.

وقد ضج من سقراط المحققون والمتزمتون وسدنة المعابد، وأخذوا يهيجون الغوغاء عليه. وهذا أمر نلاحظه في حياة كل نبي.

وقد وجدنا سقراط يُقدَّم إلى المحاكمة أخيراً بتهمة الإلحاد وإنكار الآلهة. فحكمت عليه المحكمة بشرب السم القاتل، فشربه وهو مطمئن حيث آمن بأنه سينتقل به من هذا العالم الفاني إلى العالم الباقي.

مات سقراط، ولكنه ترك بعده دويًا هائلًا. وأخذ الناس يرجعون إلى ذكره فيشيدون بفضله ويحيكون حوله الأساطير، ويغالون في تمجيده شأنهم في ذلك شأن جميع الناس في جميع الأزمان.

وعند ذاك ظهر إفلاطون، فأخذ يتظاهر بأنه تلميذ سقراط الأمين وحواريه المخلص. وشرع يؤلف الكتب ويدعي أنه يسجل فيها تعاليم سقراط بنصها ونفسها.

ويميل كثير من الباحثين اليوم إلى القول بأن إفلاطون كان يسجل في كتبه تعاليمه الخاصة به وينسبها إلى سقراط. فكان يكتب آراءه ويقول: «قال سقراط...» وهو في هذا يشابه أبا هريرة الذي كان يعيش في كتف معاوية ويتنعم بأمواله ويقول: «حدثني حبيبي رسول الله...»^(١٢).

والظاهر أن إفلاطون أراد أن يستغل اسم سقراط في سبيل مصلحته الخاصة. وربما حاول أن يتخذ من مقتل سقراط ذريعة للقضاء على السفسطة والديمقراطية اللتين كانتا من ألد أعدائه. وهو إذن يذكرنا بما فعل معاوية في تاريخ الإسلام حيث اتخذ «قميص عثمان» حجة للوصول إلى الخلافة.

ومما ساعد إفلاطون على عمله ذاك هو أن سقراط لم يسجل تعاليمه في كتاب، بل كان يبثها بين الناس شفهيًا. فجاء إفلاطون من بعده وأخذ يسجل تلك التعاليم حسب مذاقه، واعتبر نفسه الممثل الوحيد لرسالة سقراط.

ونحن نعرف كيف استطاع بعض الاتباع أن يهرفوا تعاليم أنبيائهم رغم «الكتب المنزلة» التي جاء بها أولئك الأنبياء. ولعل إفلاطون كان أقدر على هذا التحريف من غيره. فهو قد كان عبقرًا في ذكائه كما كان معاوية عبقرًا في دهائه. وقد استطاع الإثنين أن يصعدا إلى المنصة بقميص الشهيد. ذاك صعد إلى منصة الفلسفة العالية، وهذا صعد إلى الخلافة المقدسة. ومن يقدر بعد ذلك أن يجادلهما في أي شيء، أو يرد عليهما؟

ومن مهازل القدر أن نجد افلاطون يصور لنا سقراط كأنه العدو الأكبر للسفسطة، ثم نجد معاوية بعد هذا يصور لنا عثمان بأنه كان خصماً لعلي بن أبي طالب وعدواً لمبادئ الثورة التي إتضحت في عهده. وإدعى افلاطون بأنه ولي سقراط والساثر على هده. بينما إدعى معاوية بأنه ولي عثمان والآخذ بشأره. والمظنون أن كليهما كانا كاذبين فيما إدعيا به.

كان افلاطون يختلف عن سقراط في مزاجه وتكوين شخصيته. هذا كان ديمقراطي المنشأ والحقيدة، وذلك كان أرستقراطياً من أصحاب العبيد. وأحسب أن افلاطون إنتهز فرصة وجود القلم بيده وحده فأخذ يصور لنا سقراط كأنه كان مثله نبيلاً يكره الفوغاء والسوقة ويميل إلى التعالي عليهم.

وقد إجتمعت عندي من القرائن التاريخية ما جعلني أميل إلى القول بأن سقراط كان يختلف في تعاليمه الأساسية عن افلاطون، كما كان عثمان يختلف عن معاوية...^(٢٣).

وإلى القارىء بعض هذه القرائن، ثم أترك الحكم النهائي إليه:

1 - كان سقراط ذا نزعة شعبية قلباً وقالباً. فقد كان فقيراً ومن عائلة فقيرة، فأبوه نحاس وأمه قابلة. وظل فقيراً حتى مات. وكان على إتصال دائم برجل الشارع مهتماً بمصلحته وقد إمتاز بهذا عن افلاطون^(٢٤). فافلاطون كان «نبيلاً» في نسبه وفي مزاجه، وكان مثرياً ومن أصحاب العبيد، وكان يكره العامة ويكره الديمقراطية كرها شديداً ويدعو إلى سحق النظام الديمقراطي الذي كان سائداً في بلاده ويبشر بحكم الأقلية من أرباب العقل «العالي».

ومما يروى عن افلاطون أنه كان يقول: «أحمد الإله الذي خلقني إغريقياً لا يبربرياً، حراً لا عبداً، رجلاً لا امرأة، وحيث خلقني - فوق كل شيء - في عصر سقراط»^(٢٥). ويبدو لي أن افلاطون قال الفقرة الأخيرة على طريقة ذر الرماد في العيون.

وقد شكك افلاطون مدرسة خاصة به تطل على بستان أكاديموس فسميت لذلك باسم «الأكاديمية». وأقام فيها معبداً وكرسها لآلهات الشعر^(٢٦). وهو بهذا يختلف عن سقراط الذي كان يعظم الناس في الأسواق وينكر الآلهة القديمة بشتى أنواعها. وكثيراً ما شوهد وهو يأكل ويحاور تلاميذه في آن واحد^(٢٧).

2 - كان سقراط دميم الخلقة إلى أبعد الحدود، فكان أصلع الرأس أفلس

الأنف غائر العينين والذي يراه يتصوره من الحماليين^(٢٩).

أما افلاطون فكان جميلاً أنيقاً وهو فوق ذلك كان يعتقد بأن جمال الخلقة دليل على جمال الخلق، شأنه في ذلك شأن أبناء الذوات في كل زمان ومكان. ولست أدري ماذا يقول عن دمامة سقراط الذي كان يدعي الإنتساب إليه.

3 - كان الفلاسفة الذين عاشوا قبل عصر سقراط منهمكين في البحث وراء الحقائق الكونية التي لاتمس مصالح الإنسان ولاصلة لها بمشكلاته ومهمومه، ويحكي عن أحدهم، وهو طاليس، أنه كان يتأمل في السماء وهو يمشي غائب الذهن فسقط في البئر، حيث ألتهه السماء عن رؤية الأرض التي يمشي عليها. وهذه حكاية رمزية تشير إلى إنشغال الفلاسفة بأوهام العالم الأعلى، حيث أهملوا بها مشكلات العالم «الأسفل». وجاء سقراط لئلا ينزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأخذ يدعو إلى البحث في الإنسان وفي مصالحته، بدلا من التأمل في الحقائق المثالية التي لاتتفع الإنسان شيئا^(٣٠).

أما افلاطون فقد أرجع الفلسفة إلى البحث في السماء مرة أخرى، وابتكر لذلك «عالم المثل» الذي عرف به. والمفكرون أن الآراء المثالية التي نسيها إلى سقراط هي من بنات أفكاره. ولاتزال المثل تسمى به «مثل افلاطون».

4 - كان افلاطون مصاباً بالإنحراف الجنسي، سامحه الله، وكان يعاشر بعض تلاميذه معاشرة الغلمان، وافلاطون لم يتزوج طول حياته، ولعله كان يكره المرأة. هذا بينما كان سقراط ذا زوجة وأطفال ثلاثة وكان يتحمل بذاءة زوجته وعياطها بصبر عظيم. وهو في هذا يشبه لوطاً عليه السلام. ومن يدري فله كان لوطاً بالذات. والمعروف عن زوجة لوط أنها كانت بذينة كزوجة سقراط، وقد أشار إلى ذلك القرآن^(٣١).

والغريب أن الإغريق كانوا في أيام سقراط كقوم لوط منحرفين جنسياً من طراز عجيب. ويذكر المؤرخون عن شيوع الإنحراف الجنسي بينهم على منوال ماتذكروه الماثورات الدينية عن قوم لوط. ولم يعرف التاريخ قوماً إشتهروا بالواط كما إشتهر به الإغريق القدماء، حتى كانوا يعدون الإنحراف الجنسي من معالم الرجولة الحقة. وشاع بينهم زواج الغلمان، وكان من العيب على الصبي النبيل أن لا يكون له محب من الرجال. وكان الرجل يعطي فضائله إلى محبوبه عن طريق النكاح الشاذ^(٣٢).

ويخيل لي أن سقراط كان يكافح الإنحراف الجنسي بين قومه. ولما مات أخذ

افلاطون يصور سقراط بالصورة التي تلائم مزاجه ومزاج قومه، ولعله جعله مثله لقائماً - والعياذ بالله.

إن هذا رأي أميل إليه، ولست أدعي أنه صحيح. فربما كنت فيه مغالياً أو مخطئاً، وإنني لأحب أن أقول أنه مما لا يتجادل فيه إثنان ويتناطح عنزان، أو أنه مما لا شك فيه ولا شبهة، كما إعتاد أن يقول الإفلاطونيون في جميع مايكتبون أو يخطبون.



يبدو أن افلاطون كان فيثاغورياً أكثر مما كان سقراطياً. وهو إنما حرف مبادئ سقراط لكي يجعلها ملائمة للمبادئ التي كان المذهب الفيثاغوري يدعو إليها.

والمعروف عن افلاطون أنه كان مشغولاً بهذا المذهب. وقد رحل إلى جنوب إيطاليا حيث كان المذهب الفيثاغوري منتشراً واتصل ببعض زعمائه وتوثقت بينهم روابط الصداقة⁽²⁾. ويقول كونفورد: إن المنبع الرئيس الذي إستلهم منه افلاطون فلسفته كان المذهب الفيثاغوري⁽³⁾.

والمفكرون أن مذهب فيثاغور كان أقرب إلى مزاج افلاطون من مذهب سقراط. ففيثاغور كان من أتباع الديانة الأورفية القديمة. وقد أسسس فرقة صوفية مع جمع من التلاميذ إذ حاول بها أن يعتزل الناس وأن يلتزم بعض الشعائر الدينية الغريبة.

ولو درسنا هذه الشعائر التي كانت تسود المذهب الفيثاغوري في أيام افلاطون لوجدنا فيها شيئاً عجيباً بشعائر النحلة اليزيدية في عصونا هذا. فقد كان من الواجب على الشخص الفيثاغوري أن يمتنع عن عدة أمور منها:

1 - أكل الفول

2 - التقاط ما يسقط من الأشياء

3 - لمس الديك الأبيض

4 - كسر رغيف الخبز

5 - تحريك النار بحديدة

6 - إقتطاف الثوم

7 - المشي في الطريق العام

8 - أكل القلب

9 - النظر في المرأة بجانب الضوء.

10- السكنى تحت سقف فيه طير السنڤ والهند. . . وغير ذلك^(٢٤).

ومن الممكن القول بأن هذا المذهب قد غالى في عقائده وشعائره بعد موت زعيمه فيثاغور كما غالت النحلة اليزيدية بعد موت شيخها عُدَي بن مسافر الأموي. ولكن غلو أتباع فيثاغور لم يمنع افلاطون من الإعجاب بهم والشغف بمبادئهم.

والى القارئ بعض القرائن التي تشير إلى وجود الترابط الفكري بين تعاليم فيثاغور وتعاليم افلاطون:

1 - كان فيثاغور يحتقر عالم الواقع الذي يعيش فيه، وكان يعتبره زائفا خذاعا. وقال بأن الإنسان غريب في هذه الدنيا، وأن البدن هو سجن الروح، وأن الواجب على الفيلسوف الحقيقي أن يتسامى على الإهتمام بهذا العالم الواسف^(٢٥). ولهذا أسس مدرسة صوفية خاصة يعيش فيها التلاميذ وأستاذهم معا حيث يتفرغون فيها لتثقيف النفس بعيدا عن هموم المجتمع وسخافته.

ويقول البروفسور زيلر: إن افلاطون أسس «الأكاديمية» على غرار المدرسة الفيثاغورية. وهي أول مدرسة أنشأت في تاريخ البشر^(٢٦). فكان افلاطون يعيش مع تلاميذه في «الأكاديمية» سنوات عديدة في جو فلسفي خالص، فهو قد ترك طريقة سقراط في التجوال في الأسواق والتحدث إلى العامة. ولعل الإنحراف الجنسي الذي كان يعانيه افلاطون حبيب له الإعتكاف مع تلاميذه في معزل عن المجتمع، حيث إتخذ المحاورات له معهم ديننا أو دينا.

2 - كان فيثاغور أول من وضع لفظ «فلسفة»، وقال: «لست حكيما، فإن الحكمة لاتضاف إلا إلى الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف»^(٢٧). ومن الغريب أن نجد افلاطون ينسب هذا القول إلى سقراط، وذلك نكاية بالسوفسطائيين. فكلمة «السوفسطائي» في اللغة الإغريقية معناها «الحكيم»، أما كلمة «فيلسوف» فمعناها «محب الحكمة». وبهذا استطاع افلاطون أن يصم السوفسطائيين بوصمة الغرور

باعتبار أنهم سموا أنفسهم «حكما».

3 - كان فيثاغور يؤمن بعالم «المثل» على منوال ما آمن به افلاطون من بعد. ولكن فيثاغور وصف «المثل» بأنها عبارة عن أعداد موجودة في العالم الآخر حيث تحاول الموجودات في هذه الدنيا أن تحذو حذوها أو تحاكيها. وجاء افلاطون فسار في هذا الإتجاه خطوة أبعد، حيث جعل «المثل» أفكارا مطلقة. ولا يخفى ما بين الأعداد والأفكار المطلقة من تشابه. ويقال أن افلاطون اعترف في آخر حياته بأن «المثل» هي أعداد.

4 - كان فيثاغور رياضياً بارعاً. ولا تزال إحدى النظريات الهندسية المعروفة باسمه حتى يومنا هذا. وكان فيثاغور يلقب بـ «الحمار» لشدة صبره وجده على البحث الرياضي^(٢٥). وقد إتخذ الفيثاغوريون الرياضيات وسيلة لتحرير النفس أو تنقيتها من أوهم الحس^(٢٦).

وكان افلاطون مولعاً بالرياضيات أيضاً. قيل أنه كتب على باب «الأكاديمية» العبارة التالية: «لا يدخلها إلا من كان رياضياً». ولو درسنا منطق الذي عرف فيما بعد باسم تلميذه أرسطوطاليس لوجدناه أقرب إلى مفهوم المعادلات الرياضية منه إلى مفهوم العلاقات الإجتماعية.

* * *

والجدير هنا أن نذكر بأن المنطق الأرسطوطاليسي الذي جرى عليه افلاطون في محاوراته بدأ في أول أمره على يد بارمنيدس. وبارمنيدس هذا يعتبر فيثاغورياً في بعض مبادئه الفلسفية^(٢٧)، وكان من رأيه أن الحقيقة أزلية ثابتة لا تقبل التغير، وأن كل متغير هو خال من الحقيقة. وقد تأثر افلاطون بهذا الرأي تأثراً كبيراً، حيث حاول به أن ينقض رأي السوفسطائيين الذين كانوا يؤمنون بتغير الحقيقة^(٢٨).

ونستطيع أن نستخلص من هذا أن المنطق السوفسطائي كان إجتماعياً، بينما كان منطق افلاطون رياضياً. وشتان بين منطق الأرقام ومنطق البشر.

إن الحقائق الرياضية خالدة تكاد تصلح لكل زمان ومكان. أما الحقائق الإجتماعية فهي متغيرة، وما يصلح منها اليوم قد لا يصلح غداً.

حاول الإفلاطونيون أن يقيسوا البشر بمقياس الأرقام. ونسوا أن المجتمع

البشري بحر موج تتلاطم فيه شتى النزعات والسيول، وأن دراسته إذن تستلزم منهاجاً خاصاً به يختلف عن منهج الحساب والجمع والمخرج إختلافاً أساسياً.

يقول برجسون: إن المنطق الرياضي عاجز عن إدراك ماضي الحقيقة من صيرورة دافقة وحركة غائبة. فهو يجرّي الحقيقة إلى أجزاء متناثرة، أو يحللها إلى عناصرها الأولية، وبهذا يفقدها نفمة الترابط والتكامل الكامنة فيها^(٥٢).

إن $2+2$ يساوي 4 في عالم الأعداد، ولكنه قد يساوي في عالم النفس والمجتمع 3 أو 7 أو 15 أو غير ذلك. فالتفاعل الاجتماعي يسيغ على الأفراد المشتركين فيه عنصراً جديداً لم يكن موجوداً من قبل. ومن السخف أن ننظر في الظواهر الاجتماعية كما ينظر التاجر في حسابه وأرقامه.

لانتكر أن الأفلاطونيين قد نجحوا في أبحاثهم الرياضية، ولكنهم فشلوا في أبحاثهم الاجتماعية فشلاً ذريعاً. فقد وصلوا في علم الجبر والمثلثات والهندسة إلى درجة عظيمة من الإتقان، بينما ظلوا في العلوم الاجتماعية في مستوى منخفض وكانهم كانوا فيه يدورون في حلقة مفرغة. ومن الجائز إذن أن نصف الفكر القديم بأنه كان أعرج يمشي على ساق واحدة.

قرأت مرة في بعض مؤلفات الخواجة نصير الدين الطوسي، كبير فلاسفة القرن السابع الهجري، فهالني ما وجدت فيها من أقاويل قارغة يطلق عليها اسم «علم الكلام». مع العلم أن هذا الفيلسوف وصل في علم المثلثات إلى درجة من التفوق أذهلت علماء القرن العشرين^(٥٣).



قلنا ونعيد القول هنا بأن الفكر البشري قد خسر خسارة كبرى بموت السفسطة وإنتصار المنطق الإفلاطوني. ولو كانت السفسطة باقية تدعو إلى منطق النسبية والتغير، كما كانت تفعل قديماً، لربما رأينا المجتمع البشري على غير ما هو عليه اليوم.

ونحن على أي حال لانستطيع أن ننكر عبقرية افلاطون وعظمة إنكاره التي جاء بها. وليس من الممكن إنتقاص الخدمة الكبرى التي قام بها افلاطون في سبيل تطور الفلسفة ولكننا مع ذلك نقول بأن افلاطون أساء إلى الفكر البشري أكثر مما خدمه.

لقد كان افلاطون أول مؤلف في التاريخ بالمعنى الذي نفهمه اليوم من التأليف. وكتبه لاتزال حتى يومنا هذا طريفة تحفز قارئها على التأمل والتفكير العميق. والذي تأخذ افلاطون عليه، رغم هذا، أنه حرم البشر من التطلع نحو وجهة نظر أخرى. فهو قد شوه بقلمه العبقري سمعة السفسطة وحرض الناس على إحتقارها. وبهذا خسر الفكر البشري جانباً من الحقيقة لا يستهان به.

ساعدت الظروف افلاطون أن يحتكر القلم لنفسه ولاتباعه من بعده. وليس هناك أبشع من قلم في يد عدو عظيم.

هزمت السفسطة هزيمة نكراء على يد افلاطون وتلاميذه. وضاعت الكتب التي كتبها أصحابها عنها. ونحن لانعرف اليوم عنها إلا ماكتب خصومها عنها. والويل للمغلوب الذي لا يسمع له صوت. فإمتلات الكتب بدم السفسطة من جراء ذلك، وأمسى الناس لا يذكرونها إلا بإشعثان، حتى إذا أرادوا إنتقاد رأي يكرهونه قالوا عنه: إنه سفسطة... تف! قبحه الله!

كان الفكر البشري ، ولا يزال، محتاجاً إلى نوعين من الآراء يتنازعان ويتفاعلان: الآراء الاقلاطونية والآراء السوفسطائية. تلك تصعد به إلى السماء وهذه تنزل به إلى الأرض. وعند هذا يتضح للبشر ماهية الحقيقة من كلتا وجهتيها.

أما القضاء على إحدى الوجهتين والإبقاء على الوجهة الأخرى تصول وتجول وتحترك المدارس العلمية لها وحدها، فذلك أمر يدفع بالعقول نحو التحذلق والصعود فوق السحاب، من غير أن تنزل قليلاً إلى هذه الأرض التي نعيش عليها ونعاني من مشكلاتها مانعاني.

حوّل افلاطون البحث النظري من الشارع إلى «الأكاديمية» وبهذا عزله عن الحياة الإجتماعية وجعله مغروراً يتعالى على الناس. وأصبح طلاب العلم شامخين بأنوفهم يخلنون أن العلم يجب أن يسمو عن دراسة الهموم التي تشغل بال الجمهور. وإذا نزل المفكر نحو مستوى العامة إحتقروه وعُدوه مشعوذاً.

وأخذ طلاب العلم «الأكاديميون» يبتكرون المصطلحات الرنانة التي لاصلة لها بالحياة العملية كالكهولوي والكلي والميتافيزيقيا وما أشبه. ففخر العامة أفواههم

إعجاباً بها وغلنوا أنهم أمام رموز كبرى تكمن فيها أسرار الكون. وجاء المترفون وشجعوا مثل هذه الحذقة الفارغة حيث وجدوا فيها وسيلة لإلهاء عقول الناس عن البحث فيما هم من بلايا وأرزاء. وكلما إزداد المفكر حذقة إزداد المترفون له تقديراً وإكباراً.

ولا يزال العامة عندنا متأثرين بهذا الاتجاه الإفلاطوني. فإذا سمعوا كلاماً غامضاً مملوئاً بالمصطلحات التي لا يفهمونها إعتبروه من آيات البلاغة والفلسفة العالية.

رأيت ذات يوم رجلاً من العامة يستمع إلى خطيب وهو معجب به أشد الإعجاب. فسألته: «ماذا فهمت؟» أجابني وهو حائق: «وهل أستطيع أن أفهم ما يقوله هذا العالم العظيم». يظن هذا المسكين أن من شروط العظمة في المفكر أن يكون غامضاً غير مفهوم، فإذا إتضح كلامه وأدرك المستمعون معناه بسهولة، إنحط من مكانته العالية التي كان فيها.

كان السوفسطائيون فقراء يحترفون التعليم لكل من يدفع لهم أجراً. وكانوا إذن يختلفون عن افلاطون المترف الفني الذي كان العبيد يكسحون ليل نهار ليكسبوا له المعاش الوفير.

جعل السوفسطائيون العلم حرفة كالنجارة والحداة^(٣٤). فغضب من ذلك افلاطون والمترفون من أمثاله إذ هم يريدون أن يتسيزوا على العامة بمصطلحاتهم الرنانة كما إمتازوا عليهم بلباسهم الزاهي ومسكنهم الباذخ. وقد بين البروفسور فيلن كيف أن الطبقة الفراغية تحاول شتى المحاولات لكي تبتكر لنفسها مظاهر معقدة صعبة تجعل العامة عاجزين عن تقليدها. وبذلك يشعر أبناء تلك الطبقة بأنهم من طبقة عليا ويتابعهم العامة في هذا الشعور دون أن يحسوا بالمكيدة المنصوية لهم^(٣٥).

كانت السفسطة ذات منطق ديمقراطي. وقد وصفتها في كتاب سابق بأنها «منطق العمال والعبيد»^(٣٦). فهو منطق يجري مع الحياة ويفهم تيارها الدافق، ويحارب منطق البرج العاجي الذي إعتنقه المترفون وأصحاب العبيد.

ومن مهازل العقل البشري أن وجدنا العامة في بلاد الإغريق يكرهون منطق السفسطة كما كرهها افلاطون. ومشكلة العامة في معظم الأحيان أنهم يندفعون مع المترفين فيما يناقض مصلحتهم. وهم كما وصفهم الإمام علي: «ينعقون مع كل ناعق ويميلون مع كل ريح».

خدعهم الإفلاطونيون فإنتقدوا بهم، وصاروا يجرون وراء كل متحذلق، وهم يحسبون أنهم يجرون وراء الهدى والرشاد.

يقول السر لفينجستون: إن السوفسطائيين كانوا يسيطرون العلم وينشرونه بين الناس على طريقة «العلم للملايين» المعروفة في عصرنا هذا. وهم إذن يشبهون ويلز وهكسلي وهيردز وغيرهم من الكتاب العلميين الذين يؤلفون الكتب الشائعة في هذا القرن. ولهذا كرههم المحافظون والمتزمتون، ولقد إفلاطون طريقتهم براءة فارغة^(٥٧).

نزل العصر الحديث بالعلم إلى مستوى الشعب وجعله حرفة من الحرف على مثال ما فعل السوفسطائيون قديما. والعلم لا يكون نافعا إلا إذا كان واطئاً يجاري الناس في أسواقهم وبيوتهم وأزقتهم. ولهذا وجدنا التربية الحديثة تدفع تلاميذها إلى دراسة المجتمع أكثر مما تدفعه إلى حفظ المصطلحات الرنانة التي لاتجدي في الحياة شيئا.

وأصبح المفكر الحديث متواضعا يصغي إلى الناس على مختلف طبقاتهم وأذواقهم، ويحاول أن يفهم السر الكامن وراء أعمالهم وعاداتهم. أما المفكر القديم فكان لايمشي بين الناس إلا وهو ممسك أنفه بيده ويقول: «قبح الله هذه الأخلاق السافلة» وإذا رأى زميلا له يخالف الناس كما خالفهم السوفسطائيون من قبل إنتقده وأنصى باللائمة عليه.

ولو بحثنا عن سبب هذا الفرق بين المفكر القديم والمفكر الحديث لوجدناه ناشئا من تحول الناس في حياتهم السياسية من نظام الإستبداد إلى نظام الديمقراطية. فقد كان المفكر القديم يعيش في كنف الطغاة، وهو لا يستطيع أن يؤلف كتابا إلا إذا إحتضنه أحد المترفين وأنعم عليه.

أما في عهد الديمقراطية الحديثة، فقد إنعكست الآية، حيث أصبح المؤلف يرنو ببصره نحو الرعية. ولذا صار شعار المفكر الحديث أن ينتقد الحكام ويفضحهم لكي ينال بذلك حظوة لدى القراء.

ولو رجعنا إلى العهد الذي إنتشرت فيه السفسطة في بلاد الإغريق القديمة لرأينا الديمقراطية فيه موجودة على وجه من الوجوه. والمعروف أن بلاد الإغريق شاهدت حينذاك أول ديمقراطية في التاريخ، إنها لم تكن كالديمقراطية المعروفة في يومنا هذا. ولكنها مع ذلك كانت تتبع في نظامها الإداري

والسياسي والقضائي قواعد حرة تختلف عما إعتاد عليه المجتمع القديم من سياسة «السيف والنمط». فانتشرت المحاكم الشعبية هنالك وإستند التنافس بين الأفراد وظهر الجدل القانوني والبرلماني والفلسفي ظهوراً عجيباً^(٨٩). وعند هذا وجد السوفسطائيون لهم مجالاً وسيعاً، حيث إتخذوا حرفة تعليم الجدل بشتى أنواعه، وكسبوا من ذلك مكسباً وافراً^(٩٠).

وقد إنشغل السوفسطائيون في أمور ثلاثة:

- 1 - تبسيط العلوم ونشرها.
- 2 - تعليم فن السياسة والجدل النيابي.
- 3 - تعليم فن المحاماة والمرافعة أمام المحاكم.

وكانوا يبرنون تلاميذهم على أن يجادلوا لتأييد أي رأي وتأييد نقيضه في آن واحد. فكانوا يقولون: مادامت الحقيقة نسبية ومادام الصالح في نظرك قد يكون طالحاً في نظر غيرك، فالجدير بك إذن أن تكون بارعاً في الدفاع عن أي رأي يلائمك مهما كان نوعه^(٩١).

وهذا مذهب قد يغضب منه الإفلاطونيون غضباً شديداً ويصمونهم بشتى الرصصات، غير دارين أنهم يتبعونه في جدلهم عملياً وينكرونه نظرياً.

وربما جاز القول بأن السوفسطائيين هم أول من وضعوا الأسس لمهنة المحاماة كما هي عليه الآن. والمحاماة في حقيقة أمرها ليست إلا سفسطة على شكل جديد. فالمحامي الآن لا يهجم نوع الدعوى بمقدار ما يهجمه المبلغ الذي يحصل عليه من الدفاع عنها إنه، بعبارة أخرى، لا يبالي أن يكون صاحب الدعوى على حق أو باطل، إنما هو يسأله عن المبلغ الذي يدفعه إليه.

ويجدر بنا هنا أن لانسدق بما يتمنطق به بعض المحامين من دعاة الحق والحقيقة، فهم كذابون يقولون مالا يفعلون. إن مهنتهم تقتضي منهم أن يدافعوا عن وجهة نظر موكلهم، أما الحق والحقيقة فأمرهما يأتي من بعد ذلك.

والمحامي غير ظالم في هذا وليس عليه من لوم. فالمفروض أن يكون في كل جانب من القضية المعروضة أمام المحكمة محام أو بضعة محامين يدافعون عنه، والمفروض في القاضي أيضاً أن يستمع إلى الحجج القانونية التي يدلي بها كل جانب ثم يصدر حكمه أخيراً على أساس من الحياد والإنصاف.

وهذا هو الذي دعى الحكومات الحديثة إلى توكيل محام للمفقر الذي لا يملك
أجرة المحاماة في دعواه. والقصد من ذلك أن يطلع القاضي على مختلف أوجه
النظر. ومن عيوب القاضي أن ينهمك في الاستماع إلى وجهة نظر واحدة ويهمل
الوجهة الأخرى.

ونحن لا ننكر ما يجري أحيانا من المكائيدات والمؤامرات بين بعض القضاة
والمحامين. فذلك أمر لا يمكن التخلص منه مادام البشر بشرا. وبالرغم من هذه
المكائيدات والمؤامرات التي تجري وراء ستار في المحاكم الحديثة، فلا يجوز لنا
أن ننكر صحة المبدأ التي تقوم عليه المرافعات المتضادة فيها. إذ هي تجري على
أساس التنازع بين وجهات النظر المختلفة. وهذا التنازع هو الذي يدفع القاضي
إلى إتخاذ طريق العدل فيما يحكم فيه.

فلو تركنا القاضي يحكم دون أن يستمع إلى مجادلة الخصوم إندفع في
الظلم من حيث لا يدري. ومن حق المحامي إذن أن يتحيز في جانب موكله، إذ
المفروض أن يكون في الجانب الآخر محام متحيز أيضا. وما على القاضي إلا أن
يوازن بين هذين التحيزين المتضادين ثم يفصل بينهما حسب ما يقتضيه العدل.

وهنا يجب أن نعترف بأن العدل الكامل غير ممكن في هذه الدنيا. القاضي
نفسه بشر كالمحامي. وهو قد يميل إلى هذا الجانب أو ذاك من حيث يشعر أو
لا يشعر. ولكن الحكومات الحديثة حاولت بدورها أن تقلل من تحيز القاضي على
قدر الإمكان. فهي تجعل المرافعات علنية يمشروها من الناس من يشاء. وهي
تعين محامياً عاماً يسمى «المدعي العام» لكي يشرف على سير المرافعات ويضع
نصيب عينيته مصلحة المجتمع فيها. وهي كذلك تضع فوق القاضي قضاة آخرين
على درجات متفاوتة لكي يراقبوا الأحكام الصادرة منه ويناقشوها الحساب.

نستخلص من هذا: إن العدل لا يتأتى إلا إذا توازنت قوى الخصوم المتضادة.
وكلما تعادلت هذه القوى كان ذلك أدعى إلى العدل وأكثر قرباً منه. ومعنى هذا
أن العدل «صيرورة إجتماعية» أكثر مما هو فكرة مطلقة معلقة في الفراغ
كما ادعى افلاطون. ولو إتبعنا رأي افلاطون في أمر العدل لسرنا في طريق الظلم
من حيث نعتقد أننا عادلون.

روى أبو داود عن علي بن أبي طالب أنه قال: «بعثني رسول الله إلى اليمن

قاضيًا، وأنا حديث السن، ولا علم لي بالقضاء، وقال: إن الله سيهدي قلبك ويثبت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقلضي حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء». قال علي: «فما زلت قاضيًا وما شككت في قضاء بعداء»^(٤١).

ومعنى هذا القول أن القاضي لا يمكن أن يعدل بين الخصوم إلا إذا إستمع إلى حجج كل فريق منهم. وهذا يوافق ما توصل إليه العلم الحديث في شأن العقل البشري. فالعقل جزئي ومتحيز بطبيعته^(٤٢). ومهما كان العقل سليماً أو نقياً فإنه لا بد أن يكون ظالماً إذا إنهمك في جانب واحد من القضية المعروضة عليه وأهمل الجانب الآخر.

وقد قام النظام السياسي كله في العصر الحديث على هذا المبدأ. ولهذا قامت الأحزاب المعارضة وظهرت المناقشات البرلمانية المتشادة. ولولا ذلك لبقى الحكام يذهبون أموال الأمة ويظلمون الرعية وهو يعتقدون أنهم يحكمون بأمر الله.

يقول المنطق الحديث: أن الظلم لا بد من ظهوره على يد كل مستبد. ومالم يكن إزاء الحاكم من يراقبه ويعترض عليه أدى ذلك به إلى الإندفاع في شهواته وهو يظن أنها شهوات الله تعالى.

وهذا هو ما أشار إليه مونتسكيو في نظريته عن الصد والموازنة (check & balance) التي يقوم عليها النظام السياسي الحديث.

ويمكن تشبيه المناقشات البرلمانية في النظام السياسي بمراقعات المحامين في النظام القضائي، بينما تنتهي مناقشات البرلمان بالتصويت. ولو تعمقنا في النظر قليلاً لوجدنا كلا الجدالين من طبيعة واحدة ونهاية متشابهة.

أما الإفلاطونيون فهم لا يرضون عن هذا كله. فمذهبهم في العدل، كما أسلفنا، هو أن فكرة مطلقة يتوصل إليها الفرد عن طريق التفكير السليم. وهذا مذهب بلائم مزاج الطغاة المستبدين. فقد وجدناهم يشتررون آلاف الجواري بمال الأمة ثم يأتينهم الإفلاطونيون بالأدلة العقلية والنقلية التي تؤيدهم على ما ظلموا وما عبثوا به.

رأينا السفسطة تنتشر بين الإغريق يوم كانت الديمقراطية سائدة فيهم. ثم جاء افلاطون من بعد ذلك فكافح السفسطة وكافح الديمقراطية في آن واحد، واستطاع أن ينتصر على السفسطة إنتصارا كبيرا.

ولرب سائل يسأل عن السبب الذي ساعد افلاطون على هذا الإنتصار؟

إننا لا ننكر ما كان عليه افلاطون من عبقرية لامعة وقلم سيال. ولكن هذا وحده لا يكفي لتعليل إنتصاره البليغ. والظاهر أن الذي ساعده على ذلك هو نظام الإستبداد العنيف بعد موته بزمان قصير. وبهذا استطاع تلاميذه أن يكملوا ما بدأ به ويقضوا على السفسطة قضاء نهائيا.

يحدثنا التاريخ: إن الإسكندر المقدوني شيد إمبراطورية كبرى في أيام أرسطو، وحكم اليونان عند ذاك حسب مبدأ «السيف والنطع». وقد هش أرسطو لتلميذه الإسكندر وبش، وعلمه كيف يسيطر على الرعية وكيف يبني المجد التقليد! ثم جاء الرومان بعد الإسكندر. فذهبوا بالديمقراطية الإغريقية ذهابا لاربعة فيه - كما ذهب الحمار بأم عمر.

وظهر الإسلام بعد ذلك. وكان الإسلام في أول أمره ديمقراطيا، ولكنه انحط أخيرا على يد السلاطين من أمراء المؤمنين فصار لا يختلف في نظامه السياسي عن أية دولة أخرى من دول «السيف والنطع».

وعندئذ ظهر الإفلاطونيون في الإسلام فأخذوا يصولون ويجولون. وإبتكروا لهم سلاح تهمة «الزندقة» علاوة على تهمة «السفسطة». والويل لمن كان حينذاك سوفسطائيا زنديقا!

قام السلاطين، رضي الله عنهم، يدعون أنهم خلفاء رسول الله وظل الله في أرضه. وقام الواعظون معهم يقولون: هذا هو الحق الذي لا يتجادل فيه إثنان ولا يتناطح عنزان.

ومن مهازل القدر أن يرجع فلاسفة الإسلام إلى افلاطون وأرسطوطاليس فيمجدونهما وربما قدسوهما. فقد ذهب الفارابي في تمجيد افلاطون إلى درجة أنه جعله في مستوى الأنبياء. ووصف الفارابي رئيس المدينة الفاضلة بأنه افلاطون في ثوب النبي محمد^(ص). وجاء ابن رشد بعد الفارابي فأخذ يطلب في تمجيد أرسطو حتى وصل به إلى فوق طور الإنسان وجعله أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني حيث إتضحت به قدرة الإنسان على الإقتراب من العقل

المطلق. وسماء ابن رشد: «الفيلسوف الإلهي»^(٤٤).

يقول أوليري أن المفكرين المسلمين إعتبروا المنطق الأرسطوطاليسي كأنه مكمل للقرآن^(٤٥). وذهب أحدهم إلى القول بأن الحكيم لا يستطيع أن يعيش طبقاً لإملاء المنطق إلا إذا إعتزل المجتمع وتكعب عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة، ويجب على الحكماء إذن أن يؤلفوا لأنفسهم دولة خاصة بهم داخل الدولة حيث يعيشون على أساس المحبة والفطرة فلا يتنازعون ولا يحتاجون إلى طبيب أو قاض بينهم، إنما يجدون راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الفعال الذي يفيض المعرفة على الإنسان^(٤٦).

جرى هذا بين المفكرين، في الوقت الذي كان الحكام فيه يسرحون ويمرحون، فلا يراقبهم أحد ولا يعترض عليهم معترض.

ومن المؤسف أن نرى المفكرين عندنا لا يزالون حتى يومنا هذا يعيشون في الجو العقلي الذي كان يعيش فيه الفارابي وابن طفيل وابن رشد. وهذا يصدق على رجال الدين كما يصدق على كثير من هؤلاء الذين يتظاهرون بالثقافة الحديثة.

كنت القي في العام الماضي محاضرات إجتماعية على بعض الطلاب المتخرجين من كلية الحقوق العراقية. وقد هالني ما رأيت في بعضهم من جدل عنيف على النمط القديم الذي يحتكر الحق في وجهة نظر واحدة.

نسي هؤلاء أن جدلهم هذا ينفع في قاعة المحكمة حيث تكون الكلمة الفاصلة للحاكم، أو في قاعة البرلمان حيث تكون الكلمة الفاصلة للتصويت، أما في قاعة البحث العلمي فهو يضر أكثر مما ينفع.

وعجيب أن تكون كلية الحقوق العراقية غافلة عن هذا الفرق. فهي تعلم طلابها منطق السفسطة وتمرنهم على الجدل في سبيل الآراء المتناقضة ثم تقول لهم أن ذلك هو منطق الحق المطلق الذي لا شك فيه ولا شبهة.

ومثل هذا يجري في كلية الشريعة أيدها الله. فالطلاب هناك يدرسون عقيدتهم الموروثة على أساس أنها الدين الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. فإذا قلنا لهم: «ما يدريكم لعل هناك عقيدة أصلح من عقيدتكم»

إتهمونا بالزندقة أو السفسطة، وكلنا التهمتين أمر عسير

قد يظن بعض رجال الدين: أن الجدل القائم بينهم شبيه بجدل المحامين، حيث يحاول كل فريق منهم أن يبرهن أن الحق بجانبه، وعند ذلك يصدر القارئ حكمه بعد أن يطلع على مختلف البراهين التي يدلي بها كل فريق.

الواقع أن جدل رجال الدين يختلف عن جدل المحامين إختلافا كبيرا. فالمفروض في جدل المحامين أن يكون هناك قضاة محايدون يستمعون إلى كل جانب من غير تحيز، وأن تكون هناك سلطة إجرائية تنفذ الحكم الذي يصدره أولئك القضاة تنفيذا حاسما. وبالرغم من ذلك نجد الذي يخسر دعواه في المحكمة باقيا على رأيه الأول في أن الحق معه وأنه مظلوم.

أما الجدل الديني فمشكلته أنه يطول ويتراكم على مر الأيام من غير أن يكون هناك قاض محايد يستطيع أن يحسم النزاع فيه. إنه بعبارة أخرى: محاكمة لا حاكم فيها. وكثيرا ما يؤدي إلى الجدل بينهم إلى نبش الدفائن وإثارة الأحقاد. وقد ينتهي الأمر بهم إلى حرب طاحنة فيقتل بعضهم بعضا وهم يظنون أنهم يجاهدون في سبيل الله.

اجتمع بعض رجال الدين من المسلمين في مؤتمر لهم عقدوه في القدس قبل سنوات. وكان قصدهم من هذا الإجتماع أن يتفقوا على عقيدة واحدة فيزيلوا أسباب الشقاق المستحوذ على طوائف المسلمين.

لقد كان هذا المؤتمر أضحوكة العالم. فكل من ذهب إليه كان يعتقد أنه يستطيع بالبراهين التي سيدلي بها أن يجذب المؤتمرين إلى مذهبه ويواسطته يتحد المسلمون. ومعنى هذا أن كل فريق كان مؤمنا بأن الحق بجانبه وأن الإتحاد الإسلامي لا يتم إلا بإتباع هذا الحق - إن شاء الله.

اجتمعوا ثم تفرقوا. وكانت النتيجة أن كل واحد منهم رجع إلى قومه يقول لهم: «لقد دافعت عن الحق بكل قواي ولكنهم لم يسمعوا قولي، ولو سمعوه لزال الخلاف بينهم ولانتصروا على العالم».

آن لمفكرينا أن ينظروا في الأمور بمنظار غير هذا المنظار العتيق الذي اعتادوا عليه.

هوامش الفصل التاسع

- (1) انظر: مصطفى عبدالرزاق، الاجماع في الشريعة الاسلامية، ص 21.
- (2) انظر: Farrington, Greek Science, p.87.
- (3) انظر: Zeller, Outlines of the History of Greek Philosophy, p. 110.
- (4) انظر: عبدالرحمن الابدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 230 و 236.
- (5) انظر: Weber and Perry, History of Philosophy, p. 40.
- (6) انظر: مرتضى العسكري، مع الدكتور الوردى، ص 77.
- (7) انظر: محمد حسين فيكل، حياة محمد، ص 89-90.
- (8) انظر: Toynbee , Study of History, V.III, p. 468-469.
- (9) انظر: Zeller, op. cit., p.114-115.
- (10) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 68.
- (11) انظر: القرآن، سورة فاطر، آية 24.
- (12) يردى عن الامام علي أنه قال: «أكذب الناس على رسول الله هو ابو هريرة الدوسي».
- (13) سنرجع الى بحث الفروق بين عثمان ومعاوية في فصول قادمة.
- (14) انظر: Livingstone, Portrait of Socrates, p.XVII.
- (15) انظر: Durant, Story of Philosophy, p.13.
- (16) انظر: يوسف كرم، المصدر السابق، ص 77.
- (17) انظر: Durant, op. cit., p.8.
- (18) انظر: Ibid, p. 7.
- (19) انظر: Farrington, op. cit., p.79.
- (20) انظر: القرآن، سورة التحريم، آية 10.
- (21) انظر: H.Ellis, Psychology of Sex, V. II, P. 11-12.
- (22) انظر: يوسف كرم، المصدر السابق، ص 76.
- (23) انظر: Russell, Western Philosophy, p. 50.
- (24) انظر: Loc. cit.

- (25) انظر: Ibid, p.51.
- (26) انظر: Zeller, op. cit., p.136.
- (27) انظر: يوسف كرم، المصدر السابق، ص 27.
- (28) وقد عرف بلقب «الحمار» أيضا مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية في الشام. ولا تدرى وجه التشبه بين فيثاغور ومروان من هذه الناحية.
- (29) انظر: Zeller, op. cit., p. 51.
- (30) انظر: Russell, op. cit., p.50.
- (31) انظر: Ibid, p. 126.
- (32) انظر: Mead, Movement of Thought..., p.292-325.
- (33) انظر: Sartre, Introduction to History of Science.
- (34) انظر: Copleston, History of Philosophy, V.I, p. 83.
- (35) انظر: Veblen, Theory of Leisure Class.
- (36) انظر: علي الوردي، خوارق اللاشعور: ج 1، ص 90.
- (37) انظر: Livingstone, Portrait of Socrates, p.XIV-XV.
- (38) انظر: يوسف كرم، المصدر السابق، ص 57.
- (39) انظر: Russell, op. cit., p. 95.
- (40) انظر: Thomas, Living World of Philosophy, p. 76.
- (41) انظر: علي عبد الرزاق، الاسلام واصول الحكم، ص 41.
- (42) انظر: وليم جيمس، ارادة الاعتقاد، ص 40.
- (43) انظر: دي بود، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ص 151.
- (44) انظر: المصدر السابق، ص 257.
- (45) انظر: O leary, Arabic Thought..., p.123.
- (46) انظر: دي بود، المصدر السابق، ص 246-247.

الفصل العاشر

الديمقراطية في الاسلام

اشرنا في الفصل الماضي الى ان الحكومة الاسلامية صارت ملاغية مستبدة تدوس باقدامها حقوق الشعب وتنهب أمواله وهي مؤمنة بأنها ظل الله في أرضه. وهي اذن لا تختلف عن أية حكومة أخرى من حكومات العصور القديمة.

لا ننكر ان الحكومة الاسلامية كانت تمتاز عن الحكومات القديمة بكونها اتخذت القرآن لها دستورا. ولكن هذا فرق ظاهري. فالقرآن «حمّال أوجه» كما وصفه الامام علي. وهو اذن لا يختلف عن ذلك «القانون» الذي يحكم اصحابه به نهائياً ويرقصون عليه ليلاً. وقد وجدنا اظلم الحكومات في هذا العصر هي تلك التي اتخذت القرآن لها دستورا.

ولقد كان هارون الرشيد يرتل القرآن بخشوع ويقبله ويضعه على جبهته عدة مرات كل يوم. ولكن هذا لم يمنعه من أن يقضي المساء بين هزات البطون ودقات الطنبور، ثم يغمى عليه بعد ذلك من خشية الله!

القرآن كتاب رباني عظيم، وهو سجل الثورة المحمدية. ولكن المثرفين يستطيعون أن يأولوه ويفسروه كما يشتهون، فيخرجونه من طبيعته الاصلية ويجعلونه بضاعة من بضائع الموتى. فلا يكاد يموت منهم ميت حتى يحشدون

في سبيله عددا كبيرا من «القراء» ليمطروه بوابل من الختمات والرحمات - انه كان مرحوما.



بدأ الاسلام في أول أمره نظاما ديمقراطيا ولكن الديمقراطية إختفت منه بعدما رفع معاوية المصاحف وقال للمسلمين: تعالوا نحتكم الى كتاب الله. وكانت نتيجة الاحتكام الى كتاب الله ان تولى يزيد أمر المسلمين وقال: لعيت هاشم بسالمك فلا خسر جساء ولا وحسي نزل



ونحن حين نشاهد الترف الخبيث مستحوذا على سلاطين المسلمين وأمراء المؤمنين يجب ان لا ننسى تلك الثورة الشعبية الكبرى التي قام بها ابو ذر وعمار وعلي بن ابي طالب في مكافحة هذا الترف عند أول ظهوره في تاريخ الاسلام.

لقد كانت تلك الثورة فاشلة. لاشك في ذلك. فهي قد سبقت زمانها بعدة قرون، وحق لها ان تفشل. ولكنها مع ذلك بقيت في التاريخ رمزا لديمقراطية الاسلام ودليلا صارخا على ان حكومة الاسلام نشأت في أول أمرها من الشعب وبالشعب ومن أجل الشعب.

لقد كانت هذه الثورة امتدادا للثورة المحمدية، ولو درسنا هذه الثورة في بدايتها ونهايتها لوجدناها ديمقراطية تحارب الاسياد المترفين وتجعل الناس سواسية أمام الله وأمام القانون.

يقول المؤرخون القريبون ان حكومة الاغريق كانت أول ديمقراطية وآخر ديمقراطية في التاريخ القديم، ونسى هؤلاء حكومة الاسلام الاولى التي تمثلت في محمد وخلفائه الراشدين.

ولو درسنا سيرة هؤلاء في ايام حكمهم لوجدناهم ديمقراطيين الى درجة لا يستهان بها.

يروى أن ابا بكر اعتاد قبل خلافته ان يحلب للضعفاء من جيرانه اغنامهم كرما منه ورفقا بهم. فلما تولى الخلافة سمع جارة له تقول: «اليوم لا تحلب لنا...» فقال: «لعمري لا حلبنها لكم...» وأخذ يحلبها فعلا⁽¹⁾. وشم رجل ابا بكر شتما

مقذعاً فقام أبو هريرة يقول: «يا خليفة رسول الله دعني أضرب عنقه». فاجابه أبو بكر: «أجلس. ليس ذلك لأحد إلا لرسول الله»^(٥١).

ولما تولى عمر الخلافة قام في وجهه رجل يقول: «والله يا عمر لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بعد سيوفنا». فقال له عمر: «الحمد الذي أوجد في هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر». واشتد رجل في كلامه على عمر ذات يوم وقال له: «اتق الله يا أمير المؤمنين. اتق الله؟» فقال عمر: «دعه فليقلها لي. نعم ما قال: لا خير فيكم أن لم تقولوها، ولا خير فينا أن لم نقبلها منكم»^(٥٢).

ولو تأملنا سيرة عثمان من الناحية الشخصية لوجدناه ديمقراطياً رغم ما قيل عنه وما يقال. يروى أن رجلاً جاء إلى عثمان وهو يتروعد له كأنه يريد اغتياله. فاجأ عثمان وجه الرجل وأوقعه على استه. فقال الرجل: «أوجعتني يا أمير المؤمنين». فلما وثق عثمان من سلامة نية الرجل جثى على الأرض وقال له: «فأنت مني، فوالله ما حسبتك ألا تريدني» فقال الرجل: «تركت»^(٥٣).

وهذه ليست أخلاق سلطان مستبد يسوس بسياسة السيف والنخع. إنما هي أخلاق حاكم ديمقراطي. ولولا تدخل اقربائه المتطرفين في شؤونه لसार في الناس سيرة صاحبيه في أرجح الخن.



وعندما تولى علي بن أبي طالب خلافة المسلمين بعد عثمان إتضحت في سيرته معالم الديمقراطية وضوحاً مدهشاً. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا أن ديمقراطية هذا الرجل وصلت إلى درجة يعجز عن الوصول إليها كثير من حكام القرن العشرين.

وهو في الواقع آخر حاكم في تاريخ الإسلام انثالت العامة على بيعته طوعاً واختياراً. وقد أشار هو إلى ذلك حيث قال: «إن العامة لم تبايعني لسلطان غالب ولا لعرض حاضر»^(٥٤). أما الخاصة فقد بايعه معظمهم. وحين رفض بعضهم بيعته تركهم أحراراً، فلم يجبر أحداً منهم عليها، وإنما خلى بينهم وبين ما أرادوا من الاعتزال، وقيل منهم ما قدموا من عذر، وقام دونهم يمنع الثائرين من أن يصلوا إليهم^(٥٥).

والأعجب من هذا أن عبد الله ابن عمر أبى أن يبايع علياً ثم طلب الإذن بالسفر. فلما طُلب بكفيل يكفله، أبى أن يأتي به، فقام الامام علي يكفله بنفسه. ولم يشهد

التاريخ حاكما يكفل رجلاً أبي بيعته ورفض ان يطيعه. وتلك لعمري آية من آيات الديمقراطية يعجز عن الاتيان بها كثير من الناس.

وكان علي جالسا بين أصحابه ذات يوم يتحدث اليهم فقال رجل من الخوارج يصف علياً: «قاتله الله كافرا ما أفقهه». فوثب القوم ليقتلوه فقال علي: «رويدا. انما هو سبّ أو عفو عن ذنب»⁽⁷⁾.

ولو درسنا معاملة الامام علي للخوارج الذين كفروه وشتموه في وجهه وتأمروا عليه في عاصمته لرأينا فيها عجبا. فقد كان يتحمل منهم ذلك صابرا. فكان يعطيهم عطاءهم المفروض لهم ويجادلهم جدالا طويلا لعلمهم يتدارسون أمرهم ويثوبون الى رشدهم. ولم يقاتل منهم الا تلك الجماعة التي خرجت عليه بالسيف وقطعت طريق السابلة وأذاغت الذعر في الناس وقتلت عبد الله بن خباب مع نسوة كن معه. فأرسل اليهم الامام رسولا يسألهم عن هذا الفساد فقتلوا الرسول أيضا. ولم يبدأ بقتالهم الا بعد ان إستنفذ جهده في محاجتهم وجدالهم، بالكتابة مرة وبالمشاهدة أخرى⁽⁸⁾.

يقال ان أحد الخوارج، واسمه الخريت بن راشد الناجي، جاء الى علي بعد انقضاء معركة صفين. فجرت بينهما المماورة التالية:

الخريت: لا والله لا أطيع أمرك ولا أصلي خلفك واني غداً لمفارق لك.

علي: تكلتك أمك. اذن تنقض عهدك وتعصى ربك ولا تضر الا نفسك. أخبرني لم تفعل ذلك؟

الخريت: لاني حكمت في الكتاب وضجعت عن الحق اذ جُدد الجُدد وركنت القوم الذين ظلموا أنفسهم. فأنا عليك راد وعليهم ناقم ولكم جميعا مباين.

علي: ويحك هلم إلي أدارسك وأناظرك في السنن وأفاتحك أموراً من الحق انا أعلم بها منك، فلعلك تعرف ما أنت الآن منكرو تبصر ما أنت الآن عنه عم وبه جاهل.

الخريت: قاني غداً عليك غدا.

علي: إغداً ولا يستهوينك الشيطان ولا يتقحم بك رأي السوء ولا يستخفك الجهلاء الذين لا يعلمون. فَرَّ الله أن استرشدتني واستنصحتني وقبلت مني لا هديتك سبيل الرشاد.

فانصرف الخريت من عنده ولم يعد غدا ولا بعد غده. وبقي على مفارقتها. فجاء أحد اصحابه يشير عليه بان يقبض على الخريت ويستوثق منه. فأجابه الامام: «لو فعلنا هذا بكل من يتهم من الناس لملأنا السجون منهم. ولا أراني يسعني الوثوب بالناس والسحب لهم وعقوبتهم حتى يظهروا لي الخلاف»^(٩).

يعطينا هذا الجواب تحديدا واضحا للديمقراطية. فالامام علي لا يحاسب أحدا على رأي فاه به ولا يعاقبه على تهمة اتهم بها. انما هو يعاقب الرعية حين يظهرون له الخلاف أو يقطعون الطريق أو يفلقون الامن. وأظن ان هذا هو ما تسير عليه الديمقراطية في يومنا هذا.



ومما يلفت النظر في ديمقراطية الامام علي انه كان لا يذهب مذهب القدماء في عقيدة «الحاكم الالهي». انما كان يعتقد بان الحاكم يجب ان ينتخبه الناس، وان الناس يستطيعون خلعه اذا ظلمهم أو جار في حكمه اياهم.

كتب الامام الى معاوية ذات مرة يقول: «... انه يايعني القوم الذين بايعوا ابا بكر وعمر وعثمان علي ما بايعوهم عليه. فلم يكن للشاهد ان يختار ولا للغائب ان يرد. وانما الشورى للمهاجرين والانصار. فان اجتمعوا على رجل وسموه اماما كان ذلك رضا. فان خرج عن امرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه الى ما خرج منه. فان أبى قاتلوه. على اتباعه غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى»^(١٠).

وهنا قد يعترض معترض فيقول: كيف جاز للامام علي ان يحصر أمر الشورى في المهاجرين والانصار. اليس لباقي المسلمين حق فيها؟ ان هذا اعتراض وجيه. ولكننا قبل ان نحاول الجواب عليه يجب ان لا ننسى ان الاسلام كان آنذاك لا يزال في بدء ثورته. ومعنى هذا ان حكومته كانت أشبه بحكومة الثورة منها بحكومة عادية.

والمعروف عن الحكومات الثورية انها لا تقبل ان يساهم في تأليفها الا من نهضوا بها أول الامر. وهي اذا سمحت لغير هؤلاء بالاندساس بين صفوفها فقد يتمكن خصومها من العمل على تحريكها أو تحويلها عن مبادئها الاولى. وهذه ظاهرة اجتماعية نلاحظها في تاريخ كل ثورة ديمقراطية. وقد اتضحت في تاريخ الثورة الفرنسية بشكل يلفت النظر.

يقول الامام علي: «ولعمري لئن كانت الامامة لا تتعقد حتى يحضرها عامة الناس فما الى ذلك سبيل...»^(١١).

والامام محق في هذا. والحكومات الحديثة لم تستطع ان تجعل الانتخاب عاما الا بعد ان توافرت لديها عوامل عديدة، منها انتشار الوعي الديمقراطي بين عامة الناس وقيام الاحزاب ورواج الصحافة.

اما في عهد الامام علي فقد كان معظم المسلمين لا يفهمون من الاسلام الا رسمه، كما اشار الامام ذلك بصراحة في احدى خطبه^(١٢). ولم يكن فيهم من يفهم الاسلام فهما صحيحا الا المهاجرون والانصار. فهم قد انضموا الى الدعوة ايام محنتها، وتحملوا من جرائها الاضطهاد والمهانة. ومعنى هذا انهم لم يعتنقوا الاسلام عن رغبة أو رغبة، بل اعتنقوه ايمانا به وتضحية في سبيله.

والواقع ان الايمان الذي يتحمله المؤمن في سبيل ايمانه يصهر نفسه ويمسها في قالب جديد. وهو اذن يختلف عن ذلك الذي يدخل الدين استسلاما أو يتظاهر به طمعا بالغنيمة^(١٣).

وقد اشار الامام علي في احدى خطبه الى المنافع النفسية والاجتماعية التي تنبعث من اضطهاد الدين في بدء دعوته: «فان الله سبحانه يختبر عباده المستكبرين بأوليائه المستضعفين في أعينهم». فلو ظهر الدين قويا منتصرا منذ اول امره، لدخل فيه جميع الناس ولانتفى بينهم عامل الامتحان والاختبار. «ولكن الله يختبر عباده بأنواع الشدائد، ويتعبد بهم بأنواع المجاهد، ويبتليهم بضروب المكار، اخراجاً للتكبر من قلوبهم، وإسكاناً للقلل في نفوسهم...»^(١٤).

والقرآن يشير الى مثل هذا المعنى أيضا، حيث يقول: «أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ. وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَيَلْعَلْنَ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَافِرِينَ»^(١٥). ووصف القرآن المهاجرين والانصار فقال: «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُمْ بِهِمْ رُؤُوفٌ رَحِيمٌ»^(١٦). وقال: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَيْدَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^(١٧).

ولو درسنا الصحيفة السجادية التي ألفها زين العابدين حفيد الامام علي،

لوجدنا فيها هذا الرأي واضحاً. وقد يصحح ان نعتبر القرآن والصحيفة السجادية ونهج البلاغة كتباً ذات منهج واحد هو منهج الثورة على الظالمين^(٢٩).

ومما يجدر ذكره في هذه المناسبة ان اكثرية المهاجرين والانصار انضموا الى جانب علي أثناء خلافته. ولم يتخلف عنه منهم سوى نفر قليل. ومما يلفت النظر ان الانصار كلهم كانوا مع علي باستثناء ثلاثة فقط. اثنان ذهبوا الى معاوية هما النعمان بن بشير ومسلمة بن مخلد، والثالث هو محمد بن مسلمة الذي اعتزل الفريقين.

يحكى ان معاوية ارسل ابا هريرة والنعمان بن بشير الى الامام علي يسألانه ان يدفع قتلة عثمان اليه ليقتلهم منهما. فلما اتيا علياً التفت علي الى النعمان فقال له: «حدثني عنك يا نعمان هل انت اهدى قومك سييلاً؟... فكل قومك قد اتبعني الا شذاذ منهم، ثلاثة أو أربعة، افتكون انت من الشذاذ؟». فقال النعمان: «اصلحك الله. انما جئت لآكون معك فالزمك. وقد كان معاوية سألني ان اؤدي هذا الكلام ورجوت ان يكون لي موقف أجتمع فيه معك وطمعت ان يجري الله تعالى بينكما صلحاً. فاذا كان رأيك غير ذلك فانا ملازمك وكاشن معك» وبقي النعمان مع علي زمناً ثم هرب منه الى معاوية لسبب لا نعرفه^(٣٠).

والظاهر ان معاوية احس بضعف موقفه من هذه الناحية. فلقد حاول ان يجتذب اليه عدداً كبيراً من المهاجرين والانصار ليوازن بهم ما كان عند علي منهم، وبذل في سبيل ذلك أموالاً طائلة، فلم يوفق.

التحق بمعاوية من الانصار اثنان فقط، كما مر بنا. اما المهاجرون، فلم يلتحق به منهم سوى اولئك الذين هاجروا الى المدينة قبل الفتح بمدة قصيرة كابى هريرة وعمر بن العاص والمغيرة بن شعبة. وهؤلاء لا نستطيع ان نعدهم من المهاجرين الصادقين لانهم هاجروا يوم اخذت علائم الانتصار تبدو بجانب محمد وصارت قريش تخشى من هجوم المسلمين عليها في مكة. ولما فتحت مكة بعد ذلك انقطعت الهجر حتي قيل «لا هجرة بعد الفتح»^(٣١).

ويخيل لي ان معاوية اخذ يفكر في هذا الامر ويطيل التفكير، لعله يستطيع ان يجد له طريقة تستر ضعف موقفه ذاك. واظن انه وجد هذه الطريقة اخيراً. فقد رأيناه يهمل ذكر المهاجرين والانصار في كتبه وخطبه ويذكر بدلاً منه اسم

«الصحابة». واسم «الصحابة» ذو معنى واسع يمكن أن يستوعب عددا كبيرا من الناس، سواء فيه أولئك الذين قاتلوا النبي أو قاتلوا معه. فبمجرد أن يسمع المسلم حديث النبي أو يحضر مجلسه أو يسلم عليه أو يقول له: «الله بالخير» صار صحابياً ودخل في قائمة «المقدسين».

وجاء أبو هريرة لمعاوية بحديث يرويه عن النبي حيث قال فيه: «أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم». وأحسب أن معاوية فرح بهذا الحديث كثيراً. فهذا الحديث يعطيه الحق بأن يقول لعلي: عندي من الصحابة ما عندك. مثلي مثلك.

والواقع أن معاوية كان يملك بين يديه عددا كبيرا من الصحابة من طراز أبي هريرة والمغيرة بن شعبة ومروان بن الحكم ومن لف لفهم. وأخذ هؤلاء يملأون الدنيا بأحاديث رسول الله صلاوة الله وسلامه عليه. وكان معاوية يصدق على كل من يأتيه منهم بحديث نبوي يرضيه مبلغا لا يستهان به من الأصغر الرنان^(٢١).

أما المهاجرون والانصار الذين كانوا مع علي فقد انكشف شأنهم وصاروا كأنهم قطرة من بحر في هذا الحشد الحاشد من الصحابة رضى الله عنهم.

ولم يكتف معاوية بهذا ، بل أخذ ينكر على المهاجرين والانصار حق الشورى بتاتا. وليته حوّل هذا الحق الى الصحابة ، انما حوّلته الى أهل الشام فقط دون الناس جميعا. فلما ذكره الامام علي بحق المهاجرين والانصار في الشورى، كتب اليه يقول: «...وقد أبى أهل الشام الا قتالك حتى تدفع اليهم قتلة عثمان. فإن فعلت كانت شورى بين المسلمين. وانما الحجازيون هم الحكماء على الناس والحق فيهم، فلما فارقوه كان الحكماء على الناس أهل الشام...»^(٢٢).

يلاحظ القارئ في هذا الجواب ان معاوية لا يذكر المهاجرين والانصار باسمهم الذي سبّاهم به القرآن. إنما سبّاهم «الحجازيين» وهو يتهمهم بقتل عثمان، ولذا فقد فارقوا الحق في نظره وفقدوا حق الشورى من جراء ذلك. وأصبح الحكماء على الناس اذن أهل الشام لانهم يطالبون بدم عثمان.

ومن يتأمل في وضع أهل الشام حينذاك، يجدهم لا يعرفون الشورى ولا يؤمنون بها. وقد اشتهروا في التاريخ بأنهم كانوا من أطوع الناس لولي أمرهم كائنا من كان. ومعنى هذا ان الشورى انقلبت عندهم الى «طاعة». يقول المسعودي ان أهل الشام بلغوا في طاعتهم أمر معاوية أنهم صلّوا خلفه صلاة الجمعة في يوم الاربعاء، حيث اقتضت مشيئة معاوية ذلك عند مسيره الى صفين^(٢٣).

وكان معاوية قد عوّد أهل الشام على طاعة السلطان وعلى عدم الجدل في أمره منذ زمان بعيد. ورأيناه في أيام عثمان يمنع كل متحدث لبق من الاختلاط بأهل الشام. فلما اختلط أبوذر بفقراء الشام وأخذ يحدثهم بما عرف عنه من نزعة اشتراكية ، كتب معاوية إلى عثمان يقول له: « إن أبوذر يريد أن يفسد أهل الشام ».

وأتخذ معاوية لنفسه الحراس والجلّوزة، يسرون معه في موكبه إذا سار في شوارع الشام، كما تفعل القياصرة تماماً.

أما علي بن أبي طالب فكان يسير في الكوفة على غير هذه السيرة . قيل أنه كان يمشي في شوارع الكوفة منفرداً فيتحدث إلى البقال والقصّاب ، ويجالس أصحاب الدكاكين . وحدث مرة أثناء مسيره إلى صفيين أن بعض دهاقنة الأنبار رأوه فترجلوا وأخذوا ينحنون بين يديه كما اعتادوا أن يفعلوا في سالف الأزمان. فقال لهم: « ما هذا الذي صنعتوه؟ » . قالوا: « خَلَقَ مِنَّا نِعْظُمَ بِهِ أُمَرَاءَنَا » . فقال: « والله ما ينتفع بهذا أمرأىكم، وأنكم لتشتقون على أنفسكم في دنياكم وتشتقون به في آخرتكم... » (٢٤).

وعند رجوعه من صفيين إلتفت درعه، ثم وجده عند نصراني. فأمسك به وجاء به إلى قاضي الكوفة. فوقف الامام مع النصراني جنباً إلى جنب يتراقعان بين يدي القاضي. ولما لم يستطع الامام الاتيان ببينة، قضى القاضي بالدرع للنصراني فأخذه وشمى والامام ينظر اليه... (٢٥).



يقول الأستاذ عباس محمود العقاد: أن النزاع بين علي ومعاوية لم يكن خلافاً على شيء واحد يتجسم فيه النزاع بانتصار هذا أو ذاك، ولكنه كان خلافاً بين نظامين متقابلين وعالمين متنافسين: أحدهما يمثل الخلافة الدينية والآخر يمثل الدولة الدنيوية (٢٦).

فالمسألة ليست بسيطة كما يخيل لبعض الفقهاء والمفكرين القدماء. إنها بالأحرى صراع بين الديمقراطية والاستبداد، أو بين الشورى والطاعة، أو بين نظام العدالة والمساواة ونظام الطغيان والاستتار.

يقول الأستاذ محب الدين الخطيب: « أهل السنة المحمدية الذين يدعون لله

على أن علياً ومعاوية ومن معهما من أصحاب رسول الله كانوا جميعاً من أهل الحق وكانوا مخلصين في ذلك...»^(٥٧). ونود أن نسأل الأستاذ الضطيب عن معنى هذا «الحق» الذي يقول به. فإذا كان «الحق» في إقامة دولة فاتحة بإسم الله ورسوله، فرأيه مقبول. والجدير به إذاً أن يفضل معاوية على علي، لا أن يساوي بينهما. ذلك لأن علياً فرّق جماعة المسلمين وأضعف قواها، بينما وُجد معاوية تلك الجماعة وقادها نحو الفتح الواسع والثرف العظيم.

ولنأخذ نقول هنا أن علياً كان ينظر في «الحق» بمنظار آخر، إذ كان يعتبر الاسلام ديناً قبل أن يكون دولة، وهو قد جاهد في سبيل العدالة والمساواة أكثر مما جاهد في سبيل الفتح والغلبة.



Source: Original from the Alexandria Library (GOL)

يتهم بعض المستشرقين محمداً بأنه من طراز جنكيراخان، قائداً بدوياً وجه أمة نحو الغنمة والغلبة. ولذلك شرع لاتباعه شرعة الحرب والقتال بخلاف ما فعل المسيح قبله.

نسى هؤلاء أن محمداً سار سيرة المسيح في بدء دعوته، حيث أخذ يدعو إلى ربه بالطريقة السلمية ويحضّر أتباعه على العفو والصبر ومقاومة السيئة بالحسنة. وبقي على ذلك مدة طويلة تناهز ثلاثة عشر عاماً. وكانت نتيجة ذلك أن قريشاً اجتمعت على قتله وكادت تنجح فيه، لم لو يهيا الله له خيط العنكبوت وببيض الحمام كما هو معروف^(٥٨). ولو أن قريشاً نجحت في قتله آنذاك لذهب محمد في التاريخ كما ذهب أخوه المسيح من قبل، ولما وجد المؤرخون بينهما فرقاً كبيراً.

ولم يكد محمد يصل المدينة سالماً، بعد الحادثة، حتى بدأ يغيّر خطته تجاه قريش، فقد أدرك بعد التجارب المرة التي مرت عليه في مكة، أن قريشاً لا ترضخ لدعوته إلا إذا أخضعها يحد السيف. وأدرك كذلك أن العرب لا يدخلون في الاسلام إلا إذا انتصر على قريش. وكان العرب يقولون: «دعوا محمداً يقاتل قومه، فإن نجح فهو نبي حق»^(٥٩).

يتساءل البروفسور توينبى: أكان محمد نصّاباً يريد الملك أم كان نبياً يريد الإصلاح؟ يقول توينبى في الجواب على ذلك: إن سيرة محمد في بدء دعوته تدل على أنه كان صادقاً في إيمانه مخلصاً لرسالته، أما ما حدث بعد الهجرة من

تحول في سيرته، فمرده الى انه كان يعيش في مجتمع يختلف عن مجتمع المسيح اختلافا كبيرا،⁽⁵⁰⁾.

والبحوث الاجتماعية الحديثة تؤيد تويني في رأيه هذا، فالعرب الذين ظهر محمد فيهم كانوا أولي قيم بدوية صارمة. وهذه القيم تعد القوة رمز الحق، وهي لا تميل الى الايمان بنبي مستضعف. ولا يزال البدو حتى يومنا هذا يعتبرون القوة دليل الحق. ومن أمثالهم الدارجة « الحق بالسيف والعاجز يريد شهوة»⁽⁵¹⁾.

وقد حدثنا التاريخ أن محمداً ظل في مكة يدعو الى دينه بالطريقة السلمية زمناً طويلاً فلم ينجذب اليه إلا القليل. وكان هؤلاء النفر من أهل مكة والمدينة الذين أطلق عليهم فيما بعد أسلم المهاجرين والانصار. أما عرب الصحراء فلم يدخل في الاسلام منهم آنذاك الا رجل واحد هو ابوذر الغفاري. وأمر هذا الرجل عجيب.

ولكن البدو دخلوا في دين الله أفواجا بعد فتح مكة. وقد سمي العام الذي تلا عام الفتح بعام الوفود لكثرة من وفد الى النبي فيه من القبائل العربية.

وقد أشار البروفيسور نكلسون الى أن معركة بدر هي أول حادثة لفتت نظر القبائل البدوية الى محمد وأثارت إعجابهم به. ويقول نكلسون في شأن هذه المعركة: «ومهما كان العرب قليلي الاكتراث بدين محمد، فإنهم لم يستطيعوا الا ان يحترموا الرجل الذي أذل قبلاء مكة». ويعد نكلسون معركة بدر من أعظم المعارك العالمية التي غيرت وجه التاريخ⁽⁵²⁾.

نستنتج من هذا أن محمداً لم يتبع طريق الحرب حيا بالحرب والغلبة كما زعم المستشرقون من أعداء الاسلام. إنما هو لجأ الى الحرب إكراهاً. ولولا ذلك لما قامت للاسلام قائمة في جزيرة العرب.

والواقع ان الحروب المحمدية لم تكن سوى مظهر من مظاهر الثورة الاجتماعية التي قام بها. والثوار في جميع الأزمان يتبعون في بدء دعوتهم طريق السلم، فإذا اجتمع لديهم من الانصار عدداً كافياً عباوهم تعبئة القتال وأخذوا يشنون على خصومهم حرباً شعواء قد تقضى على ماكان لهم من مكانة اجتماعية وتترف بانح.

يقول ابن اسحاق ، وهو اول من كتب السيرة النبوية: كان رسول الله قبل بيعة العقبة لم يؤذن له في الحرب ولم تُحل له الدماء ، إنما يؤمر بالدعاء الى الله والصبر على الاذى، والصفح على الجاهل . وكانت قريش قد اضطهدت من إتبعه من المهاجرين حتى فتنوهم عن دينهم ، ونفوهم من بلادهم، فهم بين يفتون في دينه، وبين معذب في ايديهم، وبين هارب في البلاد فرارا منهم، منهم من بارض الحبشة، ومنهم من بالمدينة، وفي كل وجه، فلما عتت قريش على الله...أذن الله عز وجل لرسوله في القتال والانتصار ممن ظلموه وبقي عليه، فكانت اول آية أنزلت في إذنه له في الحرب وإحلاله له الدماء والقتال لمن بقي عليه...قوله: « أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرون الله من ينصره إن الله لقوى عزيز. الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الامور» (١٢٥).

إن هذه الآية التي أذنت بالقتال لأول مرة في تاريخ الاسلام، قد يلاحظ فيها القارئ امورا ثلاثة:

- 1 - إن الله لم يأذن للمسلمين بالقتال إلا لانهم كانوا مظلومين ومضطهدين من جراء فكرة آمنوا بها.
- 2 - إن التنازع الاجتماعي، أو التدافع بين الناس، أمر طبيعي، ولولا لما نشأ دين على وجه الأرض يعيد به الله.
- 3 - إن المسلمين اذا إنتصروا على خصومهم فسوف يقيمون الصلاة ويؤتوا الزكاة ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . والله لا ينصر الا من انتصر له.

والواقع أننا لانفهم شرعة الحرب في الاسلام الا اذا فهمنا هذه الآية وادركنا ما فيها من مبادئ اجتماعية هامة. ففيها يتضح ان الاسلام ثورة اجتماعية، يقاتل فيها المظلومون عن حقهم في الحياة. وهم ايضا إنما يقاتلون المتطرفين لكي يحققوا نظام العدالة والمساواة بين الناس وينشروا بينهم أمر الله.

هذا هو «الحق» الذي فهمه على بن ابي طالب وجاهد في سبيله. فالامر ليس جهاداً في سبيل الفتح والغلبة كما ظن معاوية ومن لف لقه من وعاظ السلاطين

والامام علي إذن لايهتم بمصلحة الدولة بقدر إهتمامه بمصلحة الشعوب التي تحكمها تلك الدولة.

يقول وعاظ السلاطين: إن معاوية كان أقدر على سياسة الشعوب من علي، فعلي شنت بسياسته الديمقراطية شمل الجماعة، أما معاوية فقد كانت خلافته مصدر بركة واتحاد ونصر للمسلمين .

مادري هؤلاء أن المجتمع البشري لا يمكن توحيد على رأي واحد، حتى ولو جاء جبرائيل نفسه يقوده، فالتنازع البشري طبيعة اجتماعية لامتناه مناه، كما ذكرنا سابقا. ومن يحاول توحيد الناس على رأي واحد هو كالذي يريد سد تيار المياه الدافقة عن المسير. ولهذا كانت وحدة الجماعة التي أقامها معاوية مؤقتة، فلم يكد يموت معاوية، حتى رجح المسلمون إلى تناحر أبشع مما كان قبلا. ولم يتحد المسلمون في عهد معاوية إلا لكي يتفرقوا بعده على شكل أضر وأعمق.

وقد يصحح أن نقول بأن الذي يريد توحيد الجماعة في حزب واحد، إنما هو يزيد في التفريق عاملاً جديداً. وخلاصة ما يفعله هو أنه يضيف إلى الأحزاب المتناهرة حزبا آخر.

وإذا أجبر السلطان رعاياه على طاعته رغم أنوفهم، أدى ذلك إلى ازدياد النفرة منه. والذي لا يعترض عليه علانية ينقم عليه سرا. وكل ضغط يولد انفجاراً، كما قيل.

حاول يزيد أن يدخل المسلمين في طاعته عن طريق العنف. فحدث من جراء ذلك مجزرة كربلاء ومجزرة المدينة وهدم الكعبة. وكان أهل الشام بعد واقعة الحرة يقولون لفرد من أهل المدينة: «بايع على أنك قنّ نيزيد». فإن أبي خريزبا عنقه، فكانت مذبحة ذريعة. وكانوا يرمون الكعبة بالمنجنيق ويصيحون: «الطاعة الطاعة» (24).

فكان من نتائج هذه المذابح أن إنتشر التذمر بين الناس . ولقد نسي دعاة «الطاعة» أن كل فرد يقتل على يدهم في سبيل هذه الطاعة يجعل عشرة أفراد من وراءه متذمرين ينتهزون الفرصة للانتفاض على «امير المؤمنين».

يريد وعاظ السلاطين توحيد المسلمين لكي يقتحوا بهم العالم . فإذا سألناهم عن الغاية من هذا الفتح، قالوا: «هي لإعلاء كلمة الله». كان الله أصبح في نظرهم سلطانا يريد أن يسود شعبه المختار على بقية الشعوب .



يقول المرحوم معروف الرصافي: «إن الغاية التي ينزع اليها محمد ليست دينية محضة، بل يريد أن يحدث نهضة كبرى، أو موجة عربية كبرى، تكون إجتماعية سياسية يقوم بها العرب في بدء الامر على أن تكون لهم السيادة على غيرهم من الناس... وإذا جاز الاعتماد على ما جاء في كتب القوم من الاحاديث الماثورة قلنا انه كان يريد في نهضته بالعرب أن يكون الملك والسلطان من وراثته القريش مباشرة وللعرب بواسطة قريش» (٥٩).

يؤسفنا أن نرى هذا الشاعر الشعبي الذي كان ثائراً على المترفين طيلة حياته... يصف رسالة محمد بهذا الوصف المقدح. والظاهر أن الذي دفعه الى مثل هذا القول تلك الاحاديث «الماثورة» التي خرجت من مصنع أبي هريرة وأمثاله. فهذه الاحاديث التي أمر بصنعها معاوية وبذل من أجلها أموالاً طائلة هي التي صوّرت الاسلام بهذه الصورة البشعة. وجاء المستشرقون من بعد ذلك يعتمدون عليها فيطلقون على محمد اسم «نبي الحرب».

أنا مؤمن بأن محمداً أجلاً وأسمى من أن يكون من طراز جنكيزخان وتيمورلنك. إنه كان كما سماه الاستاذ فتحي رضوان «الثائر العظيم». ونحن لانستطيع أن نفهم ثورته الا اذا درسنا سيرة تلميذه علي بن أبي طالب. فبدراسة هذا التلميذ المخلص، ندرك سر الاستاذ.

لقد كان محمد ثائراً، وبقي ثائراً حتى مات. وكذلك كان تلميذه علي بن أبي طالب. ولهذا وجدنا المهاجرين والانصار الذين اتبعوا محمداً في «ساعة العسرة» يتبعون علياً حين قاد الثورة من جديد على خصومها من قريش.

وصف الخصوم علياً بأنه سفك دم المسلمين. وهذا الوصف ذاته هو الذي قال به أعداء محمد حين سموه «نبي الحرب». كأنهم يظنون ان مكافحة الظلمة والمترفين أمر هين جداً يستطيع ان يقوم به المصلح عن طريق الخطب والمواعظ الرنانة.

يقول علي في إحدى خطبه: «ولقد كنا مع رسول الله نقتل آبائنا وأبناءنا وأخوتنا وأعمامنا؛ ما يزيدنا ذلك الا إيماناً وتسليماً... وصبراً على مضض الألم، وجداً في جهاد العدو... ولعمري لو كنا نأتي ما أتيتم ما قام للدين عمود، ولا أخضر للإيمان عود وإيم الله لتحلببها دماً ولتتبعنها ندماً» (٦٠). وهذه الكلمة من علي تشبه في مغزاها الاجتماعي تلك الآية التي أذنت بالقتال للمهاجرين والانصار عند الهجرة. وهي تشير الى أن الدين لا يقوم الا بالكفاح والتدافع الاجتماعي. وما

الهجرة في الواقع الا نضال وتضحية، وترك للمال والاهل في سبيل مكافحة الطغاة المترفين.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد ان المسلمين اختلفوا في معنى الهجرة. فالمحدثون كادوا يتفقون على ان الهجرة انقطعت بعد فتح مكة، كما اشرنا اليه آنفاً. والمهاجرون اذن هم الذين التحقوا بالنبي قبل الفتح. ومن تخلف منهم عن ذلك لا يصح ان يسمى مهاجراً. والظاهر ان هذا رأي لم يوافق عليه الامام علي ولا قريش.

فعلي كان يعتقد ان الهجرة انقطعت بعد معركة بدر. وقد اشار الى ذلك في أحد كتبه الى معاوية^(٥٠). فقد كان معاوية يستعين ببعض المهاجرين الذين التحقوا بالنبي بعد بدر كابي هريرة وابن العاص. فكان من رأي الامام علي ان هؤلاء ليسوا بمهاجرين صاعدين، اذ هم قد هاجروا الى المدينة بعد ان إتضحت معالم النصر بجانب محمد. فالمهاجرون في نظر علي هم أولئك الذين التحقوا بمحمد يوم كان الاسلام مكافحاً غير منتصر.

والغريب ان نجد قريشاً تعتبر الهجرة مستمرة، فهي لم تنقطع بمعركة بدر ولا فتح مكة. ولهذا كانت قريش تسمى الشام في عهد بني أمية «دار الهجرة». نستنتج هذا من القول الذي أدلى به القائد الأموي عند هجومه على المدينة في أيام يزيد حيث خاطب أهل الشام قائلاً: «انكم أهل البصرة ودار الهجرة، والله ما أظن ربكم أصبح عن أهل بلد من بلدان المسلمين بأرضى منه منكم...»^(٥١).

ويخبرنا ابن خلدون ان أحد أصحاب النبي سكن البادية في أيام الحجاج فقال له الحجاج: «ارتدت على عقبيك، تعربت». والحجاج يشير بذلك الى أن الرجوع الى البادية هو بمثابة الارتداد عن الدين وترك الهجرة^(٥٢). ولهذا نرى الأمويين يصنفون المسلمين في عهدهم الى نوعين: أعراب ومهاجرين. فالمهاجر في نظرهم هو الذي يترك حياة البادية ويلتحق بجيشهم الفاتح الغانم السائح في الأرض.

ويبدو ان الوهابيين في زماننا هذا يتبعون سنة بني أمية في أمر الهجرة. فقد أخذوا منذ سنة 1911 يتركون سكنى الخيام ويستوطنون في أماكن ثابتة بنيت بالطين وسميت بـ«الهجر». وأخذت العشائر البدوية في نجد تقلد بعضها بعضها في ترك حياة البادية التي أصبحت تسمى بالجاهلية، وتسمى الحياة

الجديدة بالاسلام. ومن هنا صار سكان «الهجرة» يعرفون باسم «الاخوان». وكان هؤلاء الاخوان يعتقدون بأن الحضر ضالّون وأن غزو الامم المجاورة أصبح واجباً حيث ألقى الله على عاتق الاخوان هذا الواجب. وبدأ الجهاد عندهم على النمط الذي عرفتة الامم المجاورة والعياذ بالله. وصار كل من يمر بهذه «الهجرة» من المسافرين في خطر. فإذا كان ذا شارب طويل هجم عليه المهاجرون وقصوا شاربيه قسراً وزجراً. وإذا كان ذا ثوب طويل هاجموا أيضاً وأعملوا المقص في ثوبه^(٤٥).

وقد فعل هؤلاء المهاجرون في مكة والطائف والمدينة، عند فتحها، من المذابح ما تقشعر له الابدان. ولو أنهم تمكنوا من فتح بلاد أخرى شرقاً وغرباً، لأعادوا فيها مجد بني أمية فقتلوا الرجال وسبوا النساء والأطفال في سبيل الله ورسوله^(٤٦).



كان علي بن أبي طالب يعتبر الاسلام قد جاء لغرض آخر غير غرض الفتح الذي سعى نحوه الامويون والوهابيون ومن لف لفهم. ولهذا وجدناه يقول عن الهجرة أنها قد توقفت بعد معركة بدر. وكان في أيام خلافته يعتمد على البدريين كثيراً ويهدد بهم معاوية. كتب الى معاوية ذات مرة يقول: «...وأنا مَرَقْلُ اليك بجحفل من المهاجرين والانصار... وقد صحبتهم ذرية بدرية وسيوف هاشمية قد عرفت مواقع نصالها في أخيك وخالك وجدك وأهلك، وما هي للظالمين ببيعت»^(٤٧).

ويقال أن الاشترا النخعي جاء الى علي بعد مقتل عثمان يريد بيعته. فقال له علي: «ليس لك ذلك، انما هو لأهل الشورى وأهل بدر. فمن اختاروه خليفة فهو الخليفة. فنجتمع وننظر في الامر»^(٤٨). إن علياً لا يهتم بالاشتراك وغير الاشتراك من الاعراب الذي دخلوا الاسلام بعد انقضاء المحنة المصعدية. بل هو ينظر الى أهل بدر، بوجه خاص، وإلى المهاجرين والانصار بوجه عام. وأهل بدر لهم مقامهم الاكبر في تاريخ الاسلام إذ أنهم قاتلوا في تلك المعركة الكبرى قريشاً، ولم يكن غرضهم من القتال الا مكافحة أولئك المستكبرين الطفلة دون أن يطمعوا في غنيمة أو ياملوا في تأسيس ملك^(٤٩).

وقد ظلت قريش تذكر قتلها في بدر وتحاول الانتقام لهم حتى بعد دخولها

الاسلام بزمان طويل. يقول الدكتور طه حسين: ان واقعة الحرة التي امر بها يزيد بن معاوية والتي إنتهكت فيها حرمان الانتصار وقتل فيها ثمانون من البدرين إنما أرادت بها قريش أن تنتقم من الذين إنتصروا عليها في بدر وأذلوا كبرياءها^(٩٥).

ومما يلفت النظر في هذه المناسبة ان الامام العلوي، جعفر ابن محمد، عندما زار قبر العباس بن علي الذي قتل مع أخيه الحسين في معركة كربلاء قال في زيارته له: «...أشهد وأشهد الله أنك مضيت على ما مضى عليه البدريون والمجاهدون في سبيل الله.. فالامام جعفر اذن يعتقد أن قريشاً أرادت في معركة كربلاء أن تنتقم لقتلها في معركة بدر، وأن العباس وأخاه كانوا يسيران في ثورتها سيرة أهل بدر من حيث الثورة على الظالمين.

من الغرائب التي يجدها الباحث في تاريخ هذه الفترة: ان معاوية عندما خرج على الامام علي كان يقول بأن جماعة المسلمين هي بجانبه وان علياً هو الذي خرج عليه. كتب معاوية الى الرسل الذين أرسلهم علي اليه: «اما بعد فإنكم دعوتكم الى الطاعة والجماعة . فاما الجماعة التي دعوتكم اليها فمعنا. وأما الطاعة لصاحبكم فلا نراها. ان صاحبكم قتل خليفتنا وفرق جماعتنا وأوى ثارنا وقتلتنا...»^(٩٦).

وقد يعجب القارئ من القول الذي جاء به معاوية. ففي الوقت الذي يخرج معاوية فيه على إمام زمانه، يقول بأن إمام زمانه هو الذي خرج عليه. وتلك مسألة تلفت النظر فما هي الحجة التي استند عليها معاوية في ذلك؟.

يبدو لي من الأقوال التي جاء بها معاوية في هذا الصدد انه كان يتهم علياً بأمرين. الاول: ان علياً خرج على إمامة ابي بكر وعمر وعثمان من قبل ولكنه أكره على بيعتهم أكرها. والثاني: ان علياً قتل عثمان ثم أوى قاتليه.

وهاتان التهمتان غير صحيحتين طبعاً. ولكن معاوية استطاع ان يجد له من الدعاة والمحدثين من يؤيده فيهما. وبذلك تمكن معاوية ان يقول للناس انه إنما يجري على سنة الخلفاء الثلاثة وان «الجماعة» التي أيدتهم تؤيده لاسيما وهو ولي الخليفة المقتول ظلماً والمطالب بدمه.

لم يكن معاوية قادراً على الإدعاء علانية بأنه أفضل من علي او أنه أولى

منه بالخلافة. فتلك دعوى لم يكن من الهين على المسلمين تصديقها فاضطر معاوية إذاً أن يشبه نفسه بالتابع للخلفاء الثلاثة السائر على سننهم وقد إنطلت هذه الحيلة على كثير من المسلمين في ذلك العهد.

كتب الامام علي الى معاوية جواباً قال فيه: «اما بعد. فانا كنا نحن وانتم على ما ذكرت من اللفة والجماعة لفريق بيننا وبينكم أنا آمننا وكفرتم، واليوم أنا إستقمنا وفتنتم. وما اسلم مسلمكم الا كرها...»^(٤٧).

يتضح من هذا ان معاوية كان يدعو علياً بكتابه الى وحدة الجماعة فكان جواب علي ان وحدة الجماعة غير ممكنة ما دام هناك أناس مستقيمون يقابلهم أناس مفتنون. فالامام علي اذن لا يهتم بوحدة الجماعة بمقدار إهتمامه باستقامة المبدأ الذي يسعى نحوه.

كان معاوية يتهم علياً بأنه فرق جماعة المسلمين. بينما كان علي يتهم معاوية بأنه ظلم المسلمين. وهنا انشق المسلمون الى طائفتين: طائفة الجماعة وطائفة العدالة. فالطائفة التي شايعت معاوية كانت تدعو الى وحدة الجماعة التي كانت في أيام أبي بكر وعمر. اما الطائفة التي شايعت عليا فكانت تدعو الى العدالة التي كانت في أيام أبي بكر وعمر.

ليس لدينا شك في أن الجماعة والعدالة كانتا متوافرتين في عهد أبي بكر وعمر. انما كانت تلك فترة مؤقتة لا يمكن ان تستقر على حالها زمناً طويلاً. فالمجتمع المتطور لا يمكن أن يبقى على تماسكه وانسجامه أبداً، لاسيما اذا دخلت فيه عوامل حضارية جديدة. فلا بد أن ينشق المجتمع عندئذ الى جبهتين متعارضتين: احدهما مترفة والاخرى ثائرة.

وقد أشار عمر بن الخطاب الى هذا عندما وجد الغنائم تنهال على المسلمين من جراء الفتح الجديدة. يقول أبو يوسف: عندما جرى لعمر بالغنائم من بلاد فارس كشف عنها فنظر الى شيء لم تر عيناه مثله من الجواهر واللؤلؤ والذهب والفضة، فبكى. فقال له عبد الرحمن ابن عوف: «هذا من مواقف الشكر، فما يبكيك؟» فاجاب عمر: «أجل ولكن الله لم يعط قرماً هذا الا ألقى بينهم العداوة والبغضاء»^(٤٨).

وجدت كثيراً من كتاب المسلمين في عصرنا هذا يفكرون على نمط معاوية.

فهم يذكرون وحدة الجماعة التي كانت في عهد عمر ويريدون ان تبقى هذه الوحدة الى يومنا هذا. ولهذا رأيانهم يصبون جام غضبهم على عبد الله بن سبأ، هو في نظرهم سبب تفريق تلك الجماعة وتشطيت شملها.

كان معاوية يعزو سبب تفريق الجماعة الى علي بن ابي طالب. اما هؤلاء فيعزونه الى ابن سبأ. والظاهر انهم لم يجاروا معاوية في وصف علي بهذه الوصمة، فابتكروا لهم شخصية ابن سبأ الخرافية واخذوا يصبون عليها ما شاؤوا من اللعنات الحارة والباردة.

ومن يدرس كتابات النشاشيبي او النصولي او الخطيب او الملاح او غيرهم يجد هذا النمط الفكري واضحاً فيها. ونستطيع ان نطلق على هؤلاء اسم «دعاة الجماعة». فهم يؤثرون وحدة الجماعة على أي شيء آخر. ولا يبالون ان تقوم هذه الوحدة على الظلم أو القرف أو الاستعلاء. غايتهم ان تكون جماعة المسلمين متماسكة ومنصرة وقاتحة. اما ما يحدث فيها من إستغلال وإستبعاد فأمره هين في نظرهم.

لعلنا لا نغالي اذا قلنا ان هؤلاء يمثلون دور ابي هريرة على مسرح القرن العشرين. فالنزعة الاموية ظاهرة في ما يكتبون. وقد وجدناهم يستصوبون خروج معاوية على علي ابن ابي طالب، بينما هم يخطئون الحسين في خروجه على يزيد، اذ هم يعتقدون بان «الجماعة» كانت مع معاوية وابنه يزيد. اما علي وابنه الحسين فقد فرقا جماعة المسلمين مع الاسف الشديد.

يقال ان ابن عمر رأى الحسين اثناء خروجه على يزيد فقال له: «أنا شذك الله يا أبا عبد الله ان لا تفرق جماعة المسلمين». فقال له الحسين: «والله يا ابن عمر، لو كان أبوك حياً لنصرني». فهنا نلاحظ رأيين متناقضين أحدهما يفسر الدين بأنه وحدة الجماعة، والآخر يفسره بأنه ثورة على الظالمين.

وهذان الرأيان نلاحظهما في جميع العصور. فدعاة السلاطين يدعون الى وحدة الجماعة، بينما يدعو المعارضون الى مبادئ العدالة والمساواة. ومما يلفت النظر ان الانبياء كانوا جميعا من اصحاب الرأي الثاني، ولهذا كانوا اسيل الى تفريق الجماعة منهم الى توحيدها. والى هذا أشار القرآن في بعض آياته.

يقول القرآن: «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه. وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم...»^(١). ويقول أيضاً: «ولو شاء الله ما

اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات، ولكن اختلفوا: فمنهم من آمن ومنهم من كفر. ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد»^(٥٥).

قال القرآن ذلك جواباً لقريش حين إتهمت محمداً بأنه فُرِّق الجماعة. وهذا الجواب يشبه جواب الامام علي حين إتهمه معاوية بأنه فرق جماعة المسلمين - كما ذكرنا آنفاً.

ومما يجدر ذكره ان الانجيل يشير الى مثل هذا الرأي أيضاً. فقد روى لنا الانجيل ان عيسى كان يقول لتلاميذه: «اتحسبونني اتيت لأمنح الارض سلاماً؟ كلا. انما هو الصدام والانقسام: خمسة في البيت ينقسم ثلاثة منهم على اثنين، واثنان على ثلاثة. ينقسم الاب على ابنه، والابن على أبيه، وتنقسم الام على بنتها، والبنت على أمها. وتنقسم الحماة على الكنة، والكنة على الحماة»^(٥٦).

ان هذا الذي يقوله الانجيل، ويقول به القرآن ونهج البلاغة أيضاً، هو المبدأ الذي تقوم عليه الديمقراطية الحديثة. فالديمقراطية هي في الواقع فلسفة تنازعية. وما قيام الاحزاب المتعارضة فيها الا صورة من صور هذا التنازع الخالد. وكثيراً ما وجدنا في الامم الحديثة: ان الابن ينتمي الى حزب مناقض لحزب أبيه، والبنت لحزب أمها، على منوال ما قال النبي عيسى.

وحدثنا مؤرخو السيرة النبوية ان الناس إنقسموا في يوم الدعوة الاسلامية على هذا المنوال أيضاً. ففي معركة بدر كان أبو بكر في جانب محمد، وابنه عبد الرحمن في جانب قريش. وكذلك كان علي مع محمد وأخوه عقیل مع قريش. ولم يكن من المستبعد آنذاك ان يقتل الاب ابنه والاخ اخاه.

تلك هي سنة التطور الاجتماعي. فلا بد للمجتمع المتطور من ان ينقسم الناس فيه الى فئتين: فئة محافظة وأخرى معارضة - كما أسلفنا.

اما دعاة «الجماعة» فهم في اعماق قلوبهم من وعاظ السلاطين، وان تظاهروا بخلاف ذلك. ولذا وجدناهم في الازمنة القديمة يؤيدون الطغاة في جميع ما يفعلون. فاذا ثار على الطاغية ثائر قاموا في وجهه يقولون: «اذهب الى بيتك ولا تفرق جماعة المسلمين».

ان كل داعية من دعاة الاصلاح لابد ان يفرق بدعوته الجديدة جماعة الامة

ويُغزق شملها. انه يفرقها لكي يجمعها من جديد على قاعدة جديدة. ولهذا وجدنا كل حركة اجتماعية في التاريخ بآنية وهادمة في آن واحد. فهي تهدم النظام القديم لكي تحل محله نظاماً جديداً أقرب الى روح العدل مما مضى.

يروى ان ابا بكر تشاجر في بدء خلافته مع ابي سفيان، زعيم قريش، فرفع عليه صوته وأخذ ينتهره. وكان ابو قحافة حاضراً فعجب من ذلك وقال لابنه: «اخفض صوتك يا ابا بكر عن ابن حرب»، فقال ابو بكر لآبيه: «يا ابا قحافة ان الله بنى بالاسلام بيوتاً كانت غير مبنية، وهدم به بيوتاً كانت في الجاهلية مبنية. وبيت ابي سفيان مما هدم»⁽³³⁾.

وحدث مثل هذا الحادث في خلافة عمر. فقد إشتد عمر ذات يوم على ابي سفيان وأهله. فخرجت هند زوجة ابي سفيان تشب عمر وتقول له: «اليك عني يا ابن الخطاب قلو في غير هذا اليوم تفعل هذا لاصطخبت عليه الاخاشب». فتوجه عمر نحو القبلة وأخذ يدعو قائلاً: «الحمد لله الذي أمز الاسلام وأهله. عمر بن الخطاب - رجل من عدي - يامر ابا سفيان بن حرب سيد عبد مناف بمكة فيطيعه»⁽³⁴⁾.

وحدث في وقت آخر ان ابا سفيان وجماعة من أشراف قريش كانوا يريدون الدخول على عمر بن الخطاب فلم ياذن لهم. لكنه اذن لبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي. فخطب ابو سفيان حتى تورم انفه، ثم قال: «يا معشر قريش أنتم صناديد العرب وأشرافها وشجعانها بالباب، ويدخل حبشي وفارسي ورومي؟». فهتف هاتف: «يا ابا سفيان. انفسكم فلوتموا ولا تلوتموا أمير المؤمنين. دعى القوم فأجابوا، ودعيتم فأبيتم. وهم يوم القيامة أعظم درجات وأكثر تفضيلاً» فقال ابو سفيان: «لاخير في مكان يكون فيه بلال»⁽³⁵⁾.

ان هذا القول الذي قال به ابو بكر وعمر في وصف الاسلام يشبه ما يقول به علماء الاجتماع اليوم في وصف كل حركة اجتماعية جديدة. يقول هبرله: ان كل حركة اجتماعية هي هادمة وبانية في آن واحد. وليس من السهل فصل عنصر الهدم عن عنصر البناء في طبيعة الحركة الاجتماعية. ومن لا يهدم لا يقدر على البناء. فالثورة اذن تهدم السنن القديمة التي إستعلى بها الوجهاء السابقون لتبني مكانها سنناً جديدة يتفوق فيها الذين كانوا مستضعفين⁽³⁶⁾.

والى مثل هذا أشار القرآن حين وصف ثورة موسى على فرعون: «ونريد ان نُمِرَّ على الذين استضعفوا في الارض فنجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين»⁽³⁷⁾.

يشبه علماء الاجتماع النظام الاجتماعي بجلد الحية. فالحية تخلع جلدها في كل مدة معينة من الزمن. ولولا ذلك لتمفن الجلد عليها، فهي أذن تتزع جلدها إذ ينمو مكانه جلد جديد أنسب لهيكلها مما مضى.

وهذا رأي لا يفهمه أصحاب المنطق القديم . فالنظام الاجتماعي الصالح يبقى في نظره صالِحاً الى أبد الأبدين. وهم يدعون الناس دوماً الى الرجوع الى ذلك النظام الذي كان سائداً في الناس قبل مئات السنين.

أما المنطق الحديث فهو يقول بأن الصالح لا يبقى على صلاحه زمناً طويلاً. فهو يفسد حتماً بمرور الأيام، ولذا وجب على المجتمع أن يبدل حكامه في كل فترة معينة من الزمن. ومن هنا جاء مبدأ التبديل المستمر في الوزارات والرئاسات في العصر الحديث.

قلنا ونعيد القول هنا أن الديمقراطية الحديثة ليست إلا ثورة «بيضاء»، حيث يبدل الشعب حكامه بواسطة الانتخاب حيناً بعد حين، والشعوب الآن تستخدم أوراق التصويت لعين الغرض الذي كانت تستخدم السيوف من أجله قديماً^(٥٧).

وهنا يجب أن لا ننسى أن الثورة الديمقراطية لم تصبح «بيضاء» دفعة واحدة، فلقد كانت في مبدأ أمرها «حمراء» وظلت كذلك زمناً طويلاً. ونحن حين نتمتع اليوم بهذه الثورة البيضاء يجدر بنا أن نذكر أولئك الأبطال الذين بذلوا في سبيل تطویرها دماءهم.

وعندما نمجد ذكرى الثورة الفرنسية أو الإنكليزية أو الأمريكية أو غيرها، يجب أن نمجد كذلك ثورة علي والحسين وزيد وغيرهم من أولئك الذين هُسمُوا بأنفسهم من أجل هذه المبادئ التي نجني ثمارها في هذا العصر.



قلت في كتاب «وعاظ السلاطين» أن علي بن أبي طالب كان ثائراً وأنه فرق بثورته جماعة المسلمين. فغضب مني كثير من الناس. وحاول بعضهم قتلي، حيث صرت في نظرهم من أعداء علي^(٥٨).

جاءني أحدهم يقول: «كيف تقول عن علي أنه كان ثائراً، وهو قد كان جالساً في بيته منذ وفاة النبي حتى يوم بؤيع بالخلافة؟». وجاء آخر يقول: «إن الثورة مشتقة من الثور، ومعنى الثائر أنه يشبه الثور في هياجه وروعته». وقال

ثالثاً: إن علياً لم يثر على أحد من أمراء زمانه. ولكن معاوية هو الذي ثار عليه بعد أن بويج بالخلافة.

مصيبتنا في هؤلاء أنهم لا يفهمون ولا يريدون أن يفهموا. فهم يتخيلون الثورة مشتقة من طبيعة الثور وأن معناها الهياج والشغب وسفك الدماء. ولا ريب أنهم استمدوا هذا المعنى من المنطق القديم الذي كان يعيش في ظل السلاطين والمترفين ويتغذى بفضلات موائدهم.

والأدهى من ذلك أنهم ينفون نزعة الثورة عن علي وينسبون لها خصمه معاوية. ثم يقولون بعد ذلك أنهم يحبون علي ابن أبي طالب «أرواحنا له الفداء».

والأغرب من هذا أن يأتي كاتب من الفيصلية فيصور القيامة قد قامت وأن كاتب هذه السطور قد أُلِّم للمحاكمة بين يدي النبي محمد والامام علي، ثم يحكم عليه بدخول النار فيصرخ صرخة يضح منها أهل المحشر، ولكن ذلك لا يجديه شيئاً حيث يساق إلى جهنم عليه لعنة الله^(٣٩).

قد يصح أن نقول أن هؤلاء من أتباع معاوية رغم تظاهرهم بحب علي ابن أبي طالب. فهم لا يختلفون في نمط تفكيرهم عن أبي هريرة أو غيره من وعاظ السلاطين الذين يعدون طاعة السلطان من طاعة الله لما فيها من توحيد لجماعة المسلمين.

وقد يجوز أن نُفَضِّل أبا هريرة عليهم. قابو هريرة قد نال من معاوية مآلاً واقراً وأصبح من الولاة المحترمين. فبنى القصور وتزوج من بنات الاشراف، ودانت له الدنيا. أما هؤلاء فقد خسروا دنياهم وأخرتهم معاً، وذلك هو الخسران المبين!

يجب على هؤلاء أن يعلموا أن هذه الآراء العتيقة تصلح لزمان مضى وهي لا تصلح لهذا الزمان الذي نعيش فيه. فالعالم اليوم في ثورة اجتماعية كبرى وانقلاب فكري عظيم. عليهم أن يفهموا أن الثورة التي نعنيها في كلامنا هذا ليست مشتقة من طبيعة الثور ولا من طبيعة الجاموسة. إنما هي عبارة عن مبادئ جديدة تنزل الحكام منزلة البشر وتحاسبهم على ما يفعلون وتشد في مراقبتهم. فلم يبق في المفاهيم الحديثة مكان لمبدأ الحكم الألهي أو جماعة المسلمين أو خلافة رب العالمين.

لقد استبدلت الديمقراطية الحديثة مبدأ الحكم الألهي بمبدأ المحاسبة والمراقبة

كما قال مونتسكيو. وأصبح الحاكم اليوم فرداً من الناس تستخدمه الأمة في شؤونها العامة فإذا رأت منه إغوجاجاً صلبته على وجهه وانزلته عن كرسيه الوثير.

إن الثورة في مفهومها العلمي، كما قال هبرله، لاتعني العنف بالضرورة^(١٠). فالجالس في بيته قد يعد ثائراً إذا كان مؤمناً بحقوق الإنسان كما جاءت بها الثورة الفرنسية أو غيرها من الحركات الاجتماعية الكبرى.

لو تابعنا وعاظ السلاطين في رأيهم لالغينا الأحزاب الديمقراطية، وسددنا المسحف السياسية، وقمعنا كل رأي يخالف رأينا، بحجة أن هذه الأمور تفرق جماعة المسلمين وتضعف الأمة تجاه العدو الواقف لها بالمرصاد.

نسى هؤلاء أن الظلم يضعف الأمة أكثر مما يضعفها الجدل والتنازع. وقد قيل في المأثورات الدينية: «الكفر يدوم والظلم لا يدوم». فالأمة التي تتنازع فيها الأحزاب هي أقوى على البقاء من تلك التي يكون الحاكم فيها ظالماً والمحكوم ساكتاً. فالتماسك الذي نلاحظه في تلك الأمة هو تماسك ظاهري أشبه بالورم المرضي منه بالنسيج الحي. أنه تماسك قائم بعد السيف، ولايكاد يتعمد السيف عنه حتى تراه قد تهاوى إلى الأرض كما يتهاوى البناء المتداعي.



يعتقد وعاظ السلاطين: أن كفاح الظالمين أمر هين جداً. فهو في نظرهم كغيره من أمور الإصلاح الاجتماعي لا يحتاج إلا إلى صبب المواعظ الرنانة على رؤوس الناس: «أيها الناس لا تظلموا فإن الله لا يحب الظالمين...» وهم حين يقولون ذلك يظنون أن الظالم سوف يرتدع عن ظلمه حالما يستمع إليهم. ونسوا أن الظالم لا يدري بنفسه أنه ظالم فهو يتخيل نفسه عدل الناس وأكثرهم جهاداً في سبيل الله.

والظالم حين يسمع الوعاظ يذمون الظلم يفرح كثيراً إذ هو يعتقد بأن المقصود بهذا الذم أعداءه. أما هو فلا يمسه شيء من هذا الذم. وكيف يمسه الذم وهو يسير في حكمه على كتاب أو سنة رسوله.

وهذا كان من الأسباب التي جعلت طغاة العصور القديمة يبجلون الواعظين ويجزلون لهم العطاء ويشيدون لهم المساجد الطويلة والأوقاف العريضة. وكلما كان الواعظ أكثر صراخاً وعويلاً في ذم الظلم كان أقرب إلى قلوبهم. ذلك أن الواعظ يذم الظالمين، بينما صاحبنا الطاغية يعتبر نفسه من العادلين.

يجيد الواعظ عندنا سبك الخطب اليبديعة، فيستحسنها المترفون ويقولون له عند إنتقائها: «لا فخر فوق». كثر الله من أمثالك.. ثم يخرجون من مكان الاجتماع وقد عمرت أفئدتهم بالدعاء لخير العباد. أما العباد فيبقون كما كانوا في شقاء مقيم.

إنها مواظب رائعة بذل أصحابها في نحتها كثيرا من أفانين النحر والصرف، والبيان والهديم، ثم يرمونها في الهواء أمواجاً يتلو بعضها بعضا.

ومن حسن حظ البشر في الازمنة القديمة أن هذه المواظب كانت تقتصر في أثرها على أمواج الهواء وحده. أما في هذا الزمان فقد صارت تشمل أمواج الاثير وأمواج الضوء لاسيما بعد إنشاء محطات التلفزة والعياد بالله.

إنها على أي حال لا تحرك الا الامواج، كما كان العبيد يحركون مراوح اسيادهم في قديم الزمان. فهي مواظب للترويح أو التمريح. والاسياد يحبون من يمزح لهم أو يردح.



يقول النبي محمد: «إذا رأيت أمتي تهاب الظالم ان تقول له انك ظالم فقد تودع منها»^(١). فالامر إذن ليس في أن تذم الظلم ذمّاً مطلقاً لا تعيين فيه. إنما هو في أن تقول للظالم في وجهه: «انك ظالم» وهذا هو ما يفعله الناس في العصر الحديث. حيث صاروا يجابهون الحاكم في وجهه قائلين له «انزل يا مولانا قرائك لاتصلح للحكم».

حدث مرة في وقت إشتد ضغط الالمان على بريطانيا أثناء الحرب الاخيرة ان قام أحد النواب يقول لرئيس الوزراء: «لسنا متقاعسين عن القتال في سبيل البلاد، ولكننا نتقاعس ان نقاتل تحت قيادة رجل خرف مثلك» وانتشر النبا في العالم وتناقلته شركات الاخبار. فلم يقل أحد لهذا النائب انك تفرق الجماعة أو تضعف الامة. وكانت تلك الكلمة من الا سباب التي اسقطت رئيس الوزراء حيث جاء مكانه رئيس آخر أكثر كفاءة منه. وبهذا إنتصرت بريطانيا في الحرب!

هوامش الفصل العاشر

- (1) انظر: عباس العقاد، عبقرية الصدّيق، ص 167.
- (2) انظر: الحاكم، المستدرک، ج:4، ص 354-355.
- (3) انظر: بشير يموت، الفاروق عمر بن الخطاب، ص 93 و 154.
- (4) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج:5، ص 137-138.
- (5) انظر: عباس العقاد، عبقرية الامام، ص 79.
- (6) انظر: طه حسين، الفتنة الكبرى، ج:2، ص 42.
- (7) انظر: محمد عبده، نهج البلاغة، ج:3، ص 254.
- (8) انظر: طه حسين، المصدر السابق، ج:2، ص 113-114.
- (9) انظر: ابن ابي الحديد، شرح النهج، ج:1، ص 264-265.
- (10) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج:3، ص 8.
- (11) انظر: المصدر السابق، ج:2، ص 105.
- (12) انظر: المصدر السابق، ج:2، ص 180.
- (13) انظر: احمد امين، فجر الاسلام، ص 82.
- (14) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج:2، ص 168-173.
- (15) انظر: القرآن، سورة العنكبوت، آية 2-3.
- (16) انظر: القرآن، سورة التوبة، آية 118.
- (17) انظر: القرآن، سورة التوبة، آية 100.
- (18) يجدر بنا أن نحتاط قليلا في صدد نهج البلاغة. فنحن لاننكر ان هذا الكتاب قد سجل الثورة العلوية كما كان القرآن سجل الثورة المحمدية، ولكن مع الاسف قد إحتوى على بعض الاقوال التي لايجوز ان تنسب الى الامام علي، إذ هي تخالف مبادئه التي كان يدعو اليها او اسلوبه الذي عرف به، وعسانا نعود الى دراسة هذا الكتاب دراسة اجتماعية دقيقة في دراسة اخرى.
- (19) انظر: ابن ابي الحديد، شرح النهج، ج:1، ص 213.
- (20) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 134.
- (21) انظر: ابن ابي الحديد، المصدر السابق، ج:1، ص 358.
- (22) انظر: عباس العقاد، عبقرية الامام، ص 90-91.
- (23) المصدر السابق ص 51.
- (24) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج:3، ص 160.
- (25) انظر: عباس العقاد، المصدر السابق، ص 41.
- (26) انظر: المصدر السابق، ص 80.
- (27) انظر: ابن العربي، المصدر السابق، ص 168 (حاشية).
- (28) الواقع ان ما فعلته العنكبوت والحمام في قم الغار الذي إختلف فيه النبي وصاحبه قلب وجه التاريخ. ولم يشهد التاريخ حادثا تأقها يؤدى الى نتائج اجتماعية كبرى كهذا الحدث.
- (29) انظر: ارنولد، الدعوة الى الاسلام، ص 41.

- (30) انظر: Toynbee, Study of History, V. III, P. 468-469.
- (31) سنعود الى بحث هذا الموضوع بإسهاب في كتابنا القادم: العراق وقيم البداوة.
- (32) انظر: Nicholson, Literary History of the Arabs, p. 174.
- (33) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج: 2، ص 111.
- (34) انظر: احمد فريد الرفاعي، عصر المأمون، ج: 1، ص 29.
- (35) انظر: معروف الرصافي، آراء الرصافي، ص 75.
- (36) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج: 1، ص 100-101.
- (37) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج: 3، ص 135.
- (38) انظر: أنيس النصولي، الدولة الاموية في الشام، ص 71.
- (39) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 134.
- (40) انظر: حافظ وهبه، جزيرة العرب في القرن العشرين، ص 227-273.
- (41) انظر: علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص 321.
- (42) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج: 3، ص 40.
- (43) انظر: عبدالله العلايلي، سمو المعنى، ص 56.
- (44) Toynbee, op.cit., V. III, P. 468-469.
- (45) انظر: طه حسين، في الادب الجاهلي، ص 136.
- (46) انظر: أنيس النصولي، المصدر السابق، ص 13-14.
- (47) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج: 3، ص 134.
- (48) انظر: ابويوسف، كتاب الخراج، ص 55-56.
- (49) انظر: القرآن، سورة البقرة، آية 213.
- (50) انظر: القرآن، سورة البقرة، آية 252.
- (51) انظر: عباس العقاد، عقيدة المسيح، ص 105.
- (52) انظر: المقرئ، النزاع والتخاصم، ص 19.
- (53) انظر: محمد الازرق، أخبار مكة، ص 190.
- (54) انظر: المقرئ، المصدر السابق، ص 19.
- (55) انظر: Heberie, Social Movements, p. 366-377.
- (56) انظر: القرآن، سورة القصص، آية 5.
- (57) انظر: علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص 407.
- (58) ولولا حدوث بعض المصادفات الحسنة لكانت اليوم في القبر شهيد الزندقة وغيره مأسوف عليه.
- (59) وقد استغربت حين وجدت أحد الأدباء المعروفين يقدم للقراء كتاب هذا الفيصل ويقول عنه أنه من كتب الشهر القليلة أغلق الجاهل عقول الرجال.
- (60) انظر: Herberie, op.cit. p. 367.
- (61) انظر: عبدالقادر المغربي، الاخلاق والتأجبات، ص 160.

الفصل الحادي عشر

علي وعمر

أصبح النزاع بين الشيعة وأهل السنة في الصور المتأخرة كأنه نزاع بين علي وعمر. وصار الناس يطلقون على الشيعة اسم «ربيع علي» وعلى أهل السنة «ربيع عمر». وظهر هذا بجلاء في العراق في العهد العثماني يوم كان التنافس شديداً بين الصفويين والعثمانيين. وإنهمك الحوام في هذا الموضوع إنهماكاً غريباً، حتى خيل للناظر البسيط أن علياً وعمر كانا في حياتهما متباغضين تباغضاً عتيقاً.

وأخذ المداحون والقصاصون يزدون في النار لهيباً. فكان كل فريق منهم يبالغ في تبيان فضائل صاحبه ليكشف بها فضائل خصمه المزعوم. ومن يدرس الكتب التي تخرجها المطابع في أيامنا هذه حول هذا الموضوع يجد أثر ذلك واضحاً. ولا نحسب أن نضع أصابعنا على ما جاء في هذه الكتب، لكي لا نزيد في الطنبور نغمة جديدة.

ومشكلة العقل البشري أنه إذا ركز انتباهه على مناقب شخص أو على مثالبه، استطاع أن يأتي منها بشيء كثير. فهو إذا أحب شخصاً استطاع أن يجعل كل أعماله مناقب، وإذا أبغضه حولها إلى مثالب. وهذا أمر نلاحظه في حياتنا اليومية. فالمحبوب هو فاضل في جميع أعماله وأقواله. وإذا رأينا منه شيئاً يستوجب المذمة أو اللوم لجأنا إلى منطق التبرير والتسوية وقلبناه إلى حق لا مراء فيه. وإلى هذا أشار الشاعر العربي حين قال:

وعين الرضا عن كل عيب كليله

ولكن عين السفط تبدي المساويا

سألني بعض الأجانب عن هذا النزاع بين علي وعمر، ما هو مصدره ومنشؤه؟ وهذا السؤال له أهميته الاجتماعية. فالأجانب حين يقرأون تاريخ الإسلام الأول يجدون الصفاء تاماً بين علي وعمر. فقد تزوج عمر من ابنة علي، وتولى أصحاب علي الولايات المهمة في عهد عمر. وكان عمر يستشير علياً في كثير من القضايا ويمدحه، كذلك كان علي يمدح عمر في حياته وبعد مماته كما جاء في نهج البلاغة^(١).

فما هو السبب الذي جعلهما متباعدين بعد موتهما بينما كانا في حياتهما متقاربين تقارباً واضحاً؟

هذا يأتي الأفلاطونيون فيحاولون أن يفسروا هذه الظاهرة الاجتماعية العجيبة بمنطقهم البالي العتيق. يقول فريق منهم: «إن السبب كله راجع إلى الملعون بن الملعون عبد الله بن سبأ، فهو الذي صور علياً بصورة المبغض لعمر وهو الذي هدم الإسلام بهذا التفريق الشائن». ويأتي الفريق الآخر فيقول: «كلا وألف كلا إن السبب هو عمر نفسه. إذ كان يكره علياً كراهة عميقة ويريد الإضرار به والانتقام من فضله الذي كان كالشمس في رابعة النهار».

إن البحوث الاجتماعية تخالف هذين الرأيين معاً. فالرأي الأول تافه لا يمتد به. فليس من السهل على شخص واحد، مهما كان عبقرياً في دهائه وحيلته، أن يعيث بالاسلام ذلك العيث الهائل، دون أن يصده صناد أو يعاقبه أحد.

أما الرأي الثاني فهو سخي لا تفره وقائع التاريخ فلو كان عمر يكره علياً كرها شديداً لما تزوج من ابنته ولما ولى أصحابه في الولايات المهمة.

لا ننكر أنه قد حدث شيء من الخصومة والمناظرة بين علي وعمر بعد وفاة النبي مباشرة، لاسيما في حياة السيدة فاطمة. وقد أشار إلى ذلك كثير من المؤرخين. ولكن ذلك كان أمراً مؤقتاً انتهى بموت فاطمة كما هو معروف، حيث

يايع علي أبا بكر وصلى خلفه وأيده. وفعل مثل ذلك مع عمر عندما تولى الخلافة.

ونحن نعرف أن الزملاء كثيراً ما يتشاجرون ويتعاقبون، ولم يخلق الله بشراً لايتشاجرون أو يتعاقبون مهما كان القوادد بينهما عميقاً.

والخصومات التي تقع بين الاخوة ظاهرة اجتماعية مألوفة تحدث في كل زمان ومكان.

كانت خصومة علي وعمر بعد وفاة النبي حول الخلافة. كان علي يرى انه أولى بها من غيره، بينما كان عمر يريد الخلافة لابي بكر لكي يتولاها من بعده. وهذا أمر طبيعي لا داعي للتعجب منه فمن حق كل إنسان أن يطمح الى الرئاسة اذا وجد في نفسه الكفاءة لها. على هذا قام نظام الديمقراطية أو نظام الشورى كما سماه الاسلام.

فنحن لاثلوم الرجل على سعيه في سبيل الرئاسة انما نلومه حين يتولاها فيستغلها في مصلحته الخاصة أو مصلحة اقربائه وأصحابه.

يريد الافلاطونيون من الانسان ان لا يسعى نحو الرئاسة. فهذا السعي في نظرهم عيب كبير. ورايهم هذا مستمد من نزعتهم السلطانية القديمة. فالسلطان يريد الامر له وحده لا يعارضه فيه أحد، ولهذا نجد وعاظ السلاطين يلقنون الناس دوماً بان لا يطلبوا الرئاسة لكي يظل الامر سليماً في يد سلطانهم - عز نصره.

اما النظام الديمقراطي فيقوم على اساس المنافسة بين عدد من المرشحين للوصول الى كراسي الحكم ولولا هذا التنافس لسيطر الطغاة على الناس واستغلوا جهودهم وأموالهم في سبيل شهواتهم الخاصة.

لاشك عندي أن عمر كان يريد الخلافة لنفسه، وقد سلك من أجل هذا الغرض سبلاً شتى. ولكنه عندما تولى الخلافة أحسن التصرف بها وكان فيها اماماً عادلاً يندر أن يظهر في التاريخ له مثيل. والظاهر أن علياً غضب من عمر في اول الامر ثم رضي عنه عندما وجده عادلاً لا يخشى في الحق لومة لائم.

عقيدتي في علي بن ابي طالب انه لا يريد الخلافة من أجل مصلحته الخاصة. انما كان يريد لها لكي يحقق بها مبادئ الثائر الاعظم محمد بن عبد الله. ولهذا

وجدناه من أكثر الناس إنقياداً وإحتراماً ونصباً لأبي بكر وعمر. فقد وجدتهما يفعلان ما يريد أن يفعله هو بالذات . فإذا حصل الغرض زال سبب الخصومة.

يقول بعض الغلاة أن علياً كان يداري عمر من باب التقية وأنه رضى بتزويج ابنته منه بعد أن هدده عمر تهديداً شديداً. وذهب بعضهم إلى القول بأن عمر لم يتزوج ابنة علي بالذات، إنما تزوج امرأة من الجن على صورتها بينما كانت ابنة علي لا تزال في بيت أبيها عذراء.

إن هذه أقاويل يمكن أن يتحدث العوام بها في المقامي، ولكنها غير جديرة أن تطرح على بساط البحث العلمي.

الواقع أن علياً وعمر وأبا بكر كانوا من حزب واحد، هو حزب الثورة المصمدية. ولهذا وجدناهم يناوئون قريشاً ويفضلون عليها سلمان الفارسي وبلال الحبشي وصهيب الرومي. أما ما حدث بينهم من خصومة طفيفة في يوم من الأيام فلا يستوجب أن يكون شعاراً لنزاع اجتماعي عام يقتل الناس فيه ويتلاعنون.

وهنا نعود إلى السؤال الذي بدأنا به هذا الفصل: ما هو السبب الذي جعل عمر وعلياً يتخاصمان بعد موتهما هذا الخصام المرير؟

لا أتكلم القارئ أن هذا السؤال حيرني زمناً طويلاً. وهو من الأسئلة التي يجدر بكل باحث اجتماعي أن يعنى به لاسيما في بلد اشتد فيه النزاع بين (ربيع علي) و(ربيع عمر).

لقد وجدت بعد دراسة طويلة أن لمعاوية ضلعاً كبيراً في إثارة هذه الخصومة المصطنعة وقد ساعده على ذلك عوامل نفسية واجتماعية عديدة.

قد يسأل سائل فيقول: ما هي الفائدة التي سيجنيها معاوية من إثارة هذه الخصومة المصطنعة بين علي وعمر؟

للجواب على ذلك يجب علينا أن نضع أنفسنا مكان معاوية وننظر في الأمور بمنظاره.

عيب مؤرخينا أنهم ينظرون في الحوادث الماضية بمنظارهم الحاضر

ويقيسونها بمقياس عصرهم. وهذا هو سبب عجزهم عن حل كثير من الالغاز التي إنطوت عليها صفحات التاريخ.

المؤرخ الحقيقي هو الذي يعيش في الوقائع التي يدرسها ويجعل من نفسه أحد القائمين بها، ويشبع ذهنه بالمفاهيم التي كانت سائدة فيها.

وعلى هذا فنحن لا نستطيع أن نفهم النزاع بين علي ومعاوية وما جر ذلك من ذيول فكرية واجتماعية إلا إذا درسنا المشكلة منذ بدايتها، ورجعنا بها الى اليوم الذي بويغ فيه عثمان بالخلافة، ففي هذا اليوم بذرت في ذهن معاوية بذرة التطلع نحو الخلافة. وما خلافة معاوية إلا إمتداد لخلافة عثمان على وجه من الوجوه.



عندما مات عمر كان الترشيح للخلافة منحصراً بين رجلين لا ثالث لهما، هما علي وعثمان. وكان عبد الرحمن ابن عوف مخولاً آنذاك للبيت في بيعة أحدهما. وقد اجتمع ابن عوف في الليلة التي سبقت يوم البيعة بعلي فناجاه حتى مطلع الفجر. ولا يدري أحد ماذا دار في تلك المناجاة من حديث ذي شجون. يقول ابن عمر «من أخبرك أنه يعلم ما كلم به عبد الرحمن بن عوف عليا وعثمان فقد قال بغير علم»⁽¹⁾.

وعندما اجتمع الناس في المسجد صباحاً إتجه ابن عوف نحو علي أولاً وقال له: «عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة الخليفتين من بعده». فقال علي: «أرجو أن أعمل وأعمل بمبلغ علمي مع اجتهاد رأيي». وتظاهر ابن عوف بأنه غير راض عن جواب علي فأتجه نحو عثمان وأعاد عليه ما قاله لعلي. فأجابه عثمان «نعم». وعند ذلك بايعه ابن عوف وبايعه الناس من بعده.

هذه قصة كاد أن يجمع علي روايتها المؤرخون. وهي قصة مثيرة حقا تكمن وراءها أسرار جمة. فما الذي حدا بابن عوف الى مبايعة علي أولاً ثم عزوفه عنه أخيراً؟ هنا يدس المستشرقون أنوفهم فيتخيلون وجود مؤامرات، بورت بليل وكان القصد منها تنحية علي عن الخلافة بكل وسيلة وتولية عثمان مكانه⁽²⁾.

ومهما يكن الحال فإن كلمة «نعم» التي كسب بها عثمان الخلافة كانت مبدأ الكارثة على عثمان. ذلك أن الناس أصبحوا يرتقبون من عثمان أن يكون نسخة

طبق الأصل عن الخليفتين السابقين أو أن يفوتهما في الزهد والعدل والتواضع. وهذا أمر كان في منتهى الصعوبة، أو كاد يكون مستحيلاً، لاسيما على رجل مثل عثمان.

فلقد كان عثمان من الأغنياء الذين اعتادوا الملابس الناعم والطعام الدسم والمسكن الباذخ. وهو فوق ذلك قد نشأ في بيت مترف وأُسرة ذات عصبية وكبرياء. ومن الخصال الماثورة عن عثمان أنه كان شديد الحياء سموحاً ليناً يصعب عليه رد رجاء يتقدم به أحد أقربائه أو المدللين عليه.

ولم يكد يتسلم الخلافة حتى ظهر الفرق بينه وبين عمر بجلال. ولا ريب أن هذا الفرق كان في أول أمره بسيط جداً، والذي يدرسه دراسة منطقية مجردة لا يعطيه أية أهمية تذكر.

هذا ولكن الأمور الاجتماعية لا تخضع للمنطق إلا قليلاً، فالناس لا يفكرون في أمورهم تفكيراً منطقيّاً بارداً، إنما هم يقارنون وبيالغون، وقد ينقلب المنكوبون في أعينهم جملاً في بعض الأحيان.

لقد كان عثمان سيء الحظ إلى حد بعيد. فهو قد تولى الخلافة بعد عمر بن الخطاب، وكان منافسه عليها علي بن أبي طالب. وهذان رجلان قلما يجود الدهر بمثيل لهما من حيث التقوى والزهد والشدة في ذات الله. إذن، فكل عمل يقوم به عثمان لا بد أن يجذب إنتباه الناس ويدفعهم إلى المقارنة بينه وبين ما فعله عمر بالأمس أو ما يفعله علي غداً.

ومما زاد في المشكلة تعقيداً أن قريشاً فرحت بخلافة عثمان فرحاً ظاهراً لم يخف على أحد أو هي بالأحرى كادت تلطخ من الفرح. وكانت قريش تحب عثمان حباً جماً. حتى كانت الأمهات ينشدن عند ترقيص أطفالهن:

أحببوك والسررحمــــن حبب قــــريش عثمان

والجدير بالذكر أن قريشاً كانت مكروهة من قبل فئات ثلاث:
(1) الأنصار أي أهل المدينة. وقد بدأت العداوة بينهم وبين قريش منذ معركة بدر. قيل إن كارثة الحرة التي حلت بالمدينة في عهد يزيد كانت بمثابة

إنتقام لقريش ممن أذلوا كبرياءها في بدر وقتلوا وجهاءها^(٢).

(2) المهاجرون الذين اضطهدتهم قريش في بدء الدعوة. وهؤلاء لم ينسوا ما فعلت قريش بهم آنذاك. والانسان لا ينسى آلامه الماضية بسهولة.

(3) الاعراب وهم أبناء القبائل العربية. وكانوا يعدون قريشا قبيلة مستكبرة تريد أن تتعالى عليهم وتحسب الفضل دونهم. وقد جرى بينهم وبين قريش جدال طويل في أيام عثمان^(٣).

وهذه الفئات الثلاث كانت تؤلف جمهور المسلمين في ذلك الحين. ومعنى هذا أن عثمان أمسى في وضع دقيق، حيث صارت العيون تراقبه من كل جانب وتتحرى أخطاه. فلا تكاد تبدو منه هفوة حتى يتهافت الناس على الخوض فيها والمبالغة في سردها.

يقول ابن عمر عن عثمان: «لقد عيبت عليه أشياء لو فعلها عمر ما عيبت عليه»^(٤). وهذه كلمة لا تخلو من صواب. فقد كان عمر شديداً على نفسه وأقربائه، وشديداً على قريش. ولذا صارت جماهير الناس راضية عنه تغفر له كل خطأ يقع فيه. وعين الرضا عن كل عيب كليلة!

كل انسان يخطئ. والمهم هو عاطفة الناس نحوه فإذا أحبوه برروا خطاهم وستروهم. أما إذا أبغضوه فهم قد يحولون حسناته إلى سيئات. هذه هي طبيعة لإنسان أينما وجد الإنسان.

يحاول الأستاذ صادق عرجون الدفاع عن عثمان فيقول: إن أقرباء عثمان كانوا أهل عيلة وقلة معاش فهم في حاجة إلى معاونته. وقد كان عثمان قبل أن يلي الخلافة شديد البكر بأقاربه، كثير البذل لهم، فليس إذاً من شرعة المروءة أن يقطع الرجل بأهله عندما يصبح في منزلة أعلى مما كان، وربما كانت المنزلة العالية التي وصل إليها عثمان من موجبات الإكثار والإغداق ما دام ذلك لا يصطدم مع الحق والعدل.

ويأتي الأستاذ عرجون إلى ذكر أقرباء أبي بكر وعمر فيقول: إنهم ربما كانوا أقدر على الكسب من أقرباء عثمان، ولهذا لم يكونوا بحاجة إلى مساعدة الشيخين لهم أثناء خلافتهم^(٥).

إن هذا دفاع مقبول من الناحية المنطقية ولكن الناس لا يفكرون على هذا العنوان - مع الأسف الشديد.

إن المفاهيم المنطقية لا تقنع إلا أصحابها أما الناس فلهم مفاهيم أخرى. ومن يريد أن يطبق آيصة المنطق في أمور المجتمع بآء بالفشل الذريع.



عين عثمان على الكوفة أخاه من أمه، الوليد بن عقبه، وكان الوليد هذا معروفاً بالفسق وشرب الخمر. يقال إنه صلى بالناس في مسجد الكوفة ذات يوم وهو سكران فلما إنتهى من صلاته قال للناس: «أتريدون أن أزيدكم» فغضب الناس وهجموا عليه فانتزعوا خاتمه من يده وهو لا يشعر، فجاءوا به إلى عثمان، وهناك بدأت قصة ذات شأن. حيث قال عثمان للرجل الذي أتى بالخاتم: «أنت رأيت أخي يشرب الخمر؟» فأجابته الرجل: «معاذ الله، ولكنني أشهد أنني رأيته يقسلها من جوفه، وأني أخذت خاتمه من يده وهو سكران لا يعقل».

والظاهر أن عثمان رأى في هذه الشهادة نقصاً فلم يأت بها. وهنا يتدخل علي بن أبي طالب فيطلب من عثمان أن يعزل الوليد ويحده. وحدث شجار بين الحاضرين، بعضهم يميل إلى رأي علي، والبعض الآخر يميل إلى رأي عثمان. وأخيراً اضطر عثمان أن يحضر الوليد إلى المدينة، ورمى بالسوط إلى علي ليجلده. فلما أقبل علي على الوليد، أخذ الوليد يسبّه ويقول له: «يا صاحب مكس!» وغضب عليل من هذه المسبة التي وجهت إلى أخيه فأخذ يسب الوليد بدوره، وصار الوليد يزوغ من يد علي. فأمسك به علي وأجثبه وضرب به الأرض وعلاه بالسوط. فقال عثمان: «ليس لك أن تفعل به هذا» فقال علي: «بلى، وشرب من هذا إذا فسق ومنع حق الله تعالى أن يؤخذ منه». ولما إنتهى علي من ضرب الوليد قال: «لقد عوني قريش جلادها»^(٩).

وهذه القصة ذات أهمية كبيرة من الناحية الاجتماعية والنفسية. والمؤرخون القدماء لم يهتموا بها من هذه الناحية، إنما هم قد اختلفوا في أمر عثمان منها. منهم من قال أن عثمان كان مصيباً في تسامحه مع الوليد، لأن الشهود لم يشاهدوا الوليد يشرب الخمر فعلاً. وهؤلاء المؤرخون يعتبرون القوم قد تعصبوا على الوليد بما لا حق لهم به، ولذا قال عثمان للوليد أثناء جلده: «يا أخي اصبر فإن الله يأجرك ويؤم القوم بإثمك»^(١٠).

ومن المؤرخين من ذهبوا إلى عكس هذا الرأي وراوا في موقف علي عين الصواب.

ونحن هنا لا يهمنا أي رأي كان أقرب إلى الشرع، فالعذر الشرعي لا أهمية له في الأمور الاجتماعية. والناس لا يبالون بالعذر الشرعي بقدر إهتمامهم بالشخص الذي يقام الحد الشرعي عليه.

وقد ذكرنا في فصل سابق أن الفكرة المجردة لا أهمية لها حين تكون قائمة بالفراغ بعيدة عن هموم الناس ومشكلاتهم النفسية والاجتماعية. فالحاكم العادل قد يخالف الشرع في كثير من أعماله وأقواله ولكن الناس راضون عنه، راضون لحكمه، واثقون به.

إن العذر الشرعي يستلزم أن يأتي به أي إنسان مهما كان ظالماً. وقد أصاب السوفسطائيون قديماً حين قالوا بأن العدل صيرورة اجتماعية أكثر مما هو فكرة مجردة موجودة في عالم الخيال.

ولو نظرنا في العذر الشرعي الذي جاء به عثمان من الناحية المنطقية الصرفة، لوجدناه مصيباً. ذلك أن الشهادة لا تتم إلا إذا كانت عيانية. والفقهاء في ذلك بحث دقيق لا مجال هنا لاستقصائه. هذا ولكن المشكلة لم تكن منطقية أو حسابية، إنما كانت اجتماعية نفسية. ومنطق المجتمع يختلف عن منطق الأرقام إختلافاً كبيراً، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

ومما يلفت النظر أن عمر بن الخطاب كان يجري في سياسته على أسلوب مخالف لأسلوب عثمان، وكثيراً ما وجدناه يخالف النص الشرعي من أجل الموازنة بين قريش وغيرهم فكان يضيق على قريش ويعاقبهم أكثر مما يقتضيه الحد الشرعي لكي يبعث الطمأنينة في قلوب المهاجرين والأنصار بوجه خاص وفي قلوب الأعراب بوجه عام.

إن الذي يريد أن يعدل بين الناس يجب عليه أن يراعي مشاعرهم قبل أن يراعي نص القانون فالنص القانوني قد يستخدمه العادل والظالم معاً.

يُروى أن ولداً لعمر بن العاص في مصر راهن إعرابياً في سياق الخيل، فلما سبقه الإعرابي هجم الولد عليه بالعصا فضربه على رأسه وقال له: «خذها وأنا ابن الأكرمين». فلما سمع عمر بالحادث أمر أن يساق الولد وأبوه معاً إلى المدينة.

فلما مَكَلَّا بين يديه قال للأعرابي: «دوئك الدرة فاضرب بها ابن الأكرمين»
فضرب الأعرابي ابن الأكرمين حتى أثخنه. فقال عمر: «أجلها على صلعة عمر،
لوالله ما ضربك ابنه إلا بفضل سلطانه». ثم التفت عمر إلى ابن العاص فقال له:
«متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»^(١٤).

إن أصحاب المنطق الأفلاطوني قد لا يرضون عن هذا العدل العمري،
وأحسبهم يقولون: «إذا كان الولد قد أذنب فما ذنب أبيه حتى استحق العقوبة مع
ولده؟». نسي هؤلاء أن الظلم القليل قد يؤدي إلى عدل كثير. والعدل المطلق لا
ينفع الناس كثيراً. فلا بد أن يخالف العدل شيء من الظلم لكي يصل إلى أهدافه
الاجتماعية.

عندما عاقب عمر الأب بذنب ابنه خلق للناس قصة شيقة يتناقلونها في
مجالسهم. وهذه القصة تجعل الناس مطمئنين إلى عدل حكومتهم. فالمسألة إذن
اجتماعية. والمهم هنا هو شعور الناس بالعدل لا العدل ذاته.

رأيت ذات يوم شاباً مغروراً من أبناء العتريين يسوق سيارته ومعه جاريتان
متفججتان. هو يسير بسيارته خلافاً لنظام السير ويصعد على الرصيف ويفزع
العارة حيث يهددهم بالدهس وذلك لكي يضحك جاريتيه. وكانت الجاريتان
تتضحكان فعلاً. فتذكرت عمر بن الخطاب وتمنيت أن يظهر من جديد ليضرب
بعضاه هذا الفتى المغرور ويضرب صلعة أبيه أيضاً. فلولا أبوه لكان هذا الفتى
حملاً ذليلاً يرزح تحت الأثقال في الميدان!

قد لا يستسيغ هذا الرأي الفقهاء وأصحاب المثل الأفلاطونية ولكنه مع ذلك
رأي يطرب له ملايين الناس. وفي هذا كفاية لمن يبتغي العدل الاجتماعي؟ الغاية
المنشودة من الحكومة العادلة أن تطمئن إليها قلوب الأكثرية من رعاياها ولا يهم
بعد ذلك أن تغضب فئة صغيرة. ولعل غضب هذه الفئة ما يزيد العدل قوة
ووضوحاً.

والمشهور عن عمر أنه أمر بجلد أحد أولاده حين سمع عنه أنه شرب الخمر.
وقد مات الولد تحت السوط. وقد رأيت بعض الباحثين المعاصرين يحاولون
تبرئة عمر من هذا العمل إذ يعتبرونه قسوة لا يستسيغها الشرع. وما درى
هؤلاء أن قسوة عمر على ولده تنفع الناس ولو كانت ظالمة. فهي تبعث الثقة في
نفوسهم وتدفعهم إلى التعاون مع حكومتهم. ولا بأس أن يموت شخص واحد في
سبيل ذلك.

إن الحاكم العادل في رعيته هو كالأب الحاذق بين أولاده. فالأب قد يضطر أحياناً إلى عقاب أحد أولاده بلا ذنب جناه وذلك لكي يشعر الباقين بأنه لا يفرق بين أحد منهم، وأن الكل في عينه سواء. ومن هنا نشأ المبدأ القائل: «إن من العدل أن تظلم أحياناً».

مشكلة المنطق الأفلاطوني أنه يبتغي عدلاً كاملاً لا ظلم فيه. وهذا أمر لا يوجد إلا في السماء. أما في الأرض فالعدل يجب أن يكون مشوباً بشيء من الظلم لكي يؤتى ثماره.



قد يعجب القارئ حين يرى الناس يشورون على عثمان تلك الثورة العارمة، ثم لا يشورون بعد ذلك على المتوكل أو على غيره من السلاطين الأدنى الذين كانوا يشترون آلاف الجواري من أموال الأمة، ويقضون الليل بين دق العنبرور وهز البطون.

سبب ذلك أن عثمان تسلم الخلافة بعد عمر وكان منافسه عليها علي بن أبي طالب. أما المتوكل فقد ورث الخلافة من طاغية، وكان ينافسه عليها طاغية مثله. فقد كان لدى الرشيد ثلاثة آلاف جارية فاشترى المتوكل أربعة آلاف جارية، والفرق بين الثلاثة والأربعة بسيط جداً يكاد لا يعبا به أحد.

الواقع أن عثمان لم يفعل عشر معشار ما فعله أحد الطغاة من سلاطين المسلمين. فهو لم يشتترِ آلاف الجواري ولم يعربد أو يتسفل، ولم يسفك دم إنسان كائناً ما كان. جُل ما فعله هو أنه لبس شيئاً من رقيق الثياب وحلى زوجته بالذهب وبني قصراً مخصصاً عالي الشرفات وحالبى بعض أقربائه في العطاء والولاية. وهذه أمور لم يكن ليلفت إليها أحد لو حدثت في أيام المتوكل على الله أو في أيام الرشيد. إنما كان لها أهمية كبرى في أيام عثمان. والأمور تقرر بنظائرها.

إذا انتشر الوعي السياسي في الناس فمن الصعب السيطرة عليه بالمعاذير الشرعية أو الحجج المنطقية. وهذا أمر نلاحظه في مجتمعنا اليوم بالمقارنة إلى ما كان يحدث فيه بالأمس. فقد كنا في العهد العثماني لا نحترم الحاكم إلا إذا كان لصاً ضخماً ينهب الناس ولا يبالى. أما الآن فقد أصبحنا بتأثير الأفكار التي جاءتنا من الغرب نريد من الحاكم أن يكون مفلساً مثلنا لكي نحترمه ونرضى

عنه. ولا تكاد تظهر عليه إمارات النعيم حتى نمجه ونُحَوِّك الحكايات المزعجة حوله. ولا مناص للحاكم في مثل هذا الوضع من أن يستر على نفسه فيتفالس إن لم يكن مفلساً بالفعل.

يحدثنا عمرو بن أمية الضمري أنه تعشى مع عثمان خزيمة من طيخ كانت من أجود مذاق طيلة حياته، فقال له عثمان: «يرحم الله ابن الخطاب. أأكلت معه هذه الخزيمة قط؟» فأجابه الضمري: «نعم فكادت اللقمة تفرث من يدي حين أهوي بها إلى فمي وليس فيها لحم، وكان أدمها السمن ولا لبن فيها.» فقال عثمان: «صدقت! إن عمر رضي الله عنه أتعب والله من أتبع أثره.. أما والله ما أكله من مال المسلمين ولكنني أكله من مالي. وأنت تعلم أنني كنت أكثر قريش مالاً وأجدهم في التجارة، ولم أزل أكل الطعام ما لأن منه. وقد بلغت سنًا، فأحبُ الطعام إليّ أليته»^(٣١).

لا شك أن الضمري قبل بعذر عثمان ورضي به. ولو كان القارئ مكانه لرضي به أيضاً لا سيما أثناء أكله تلك الخزيمة اللذيذة. هذا ولكن المشكلة ليست في عذر يقبله شخص واحد أو اثنان أو فئة معدودة. إنما هي في أن ترضى به جماهير الناس. وهذا لم يكن آنذاك بالأمر الميسور. فهم قد اعتادوا على تقشف عمر، ويسوءهم أن ينحرف عثمان عن سنته مهما كان عذره. فهم لا يكثرثون أن يكون عثمان قد أنفق من ماله أو من مال المسلمين. إنهم يأملون من خليفتهم أن يتأسى بأضعف رعيته، وأن ينفق أمواله كلها على الفقراء منهم لكي يستحق أن يكون أميراً عليهم. وإلى هذا أشار علي بن أبي طالب أثناء خلافته حين قال: «أقنع من نفسي أن يقال أمير المؤمنين ولا أشاركهم في مكاره الدهر أو أكون «أسوة لهم في خشونة العيش...»^(٣٢).

مما يلفت النظر في أواخر أيام عثمان أن الناقمين عليه كانوا يهتفون باسم رجلين هما: عمر وعلي. وكأنهم يتحدثون عثمان بهما. وصار عثمان إزاء ذلك كأنه بين حجري رحى: تطحنه بسنة عمر من جانب وتطحنه فضيلة علي من الجانب الآخر.

كان أبو ذر يقول لعثمان: «أتبع سنة صاحبك لا يكن لأحد عليك كلام». وهذه كلمة سمعناها من معظم الناقمين على عثمان أو الناصحين له. حتى أنشدت

فيها الأشعار^(٢٣). وفي الوقت نفسه كان الناقمون يهتفون بإسم علي المرة بعد المرة حتى إضطّر عثمان إلى أن يأمر علياً بالخروج من المدينة ليكشف الناس عن الهتاف بإسمه^(٢٤).

يبدو أن الناس كانوا يشعرون حينذاك بالأسف على شيئين: أحدهما موت عمر، وثانيهما تنحية علي عن الخلافة. ولهذا كانوا لا يلحون من عثمان شيئاً يكرهونه حتى يذكروا عمر ويذكروا علياً معه. وكانهم كانوا يقولون بلسان الحال: أين هذا من عمر! أين هذا من علي!

ويحدثنا المؤرخون أن عثمان أحسّ في أواخر أيامه بشيء من الغيرة من علي وعمر معاً. فصار يشكو من علي تارة ويتذمر من إعجاب الناس بعمر تارة أخرى.

خطب في الناس ذات يوم فقال: «أما بعد فإن لكل شيء آفة، ولكل أمر عاهة، وإن آفة هذه الأمة وعاهة هذه النعمة عيائون طعائون يروئكم ما تحبون ويسرون ما تكرهون... إلا فقد والله عبتكم علي بما أقررتكم لابن الخطاب بعثته، ولكنه وطئكم برجله وضربكم بيده وقمعكم بلسانه فدنتم له علي ما أحببتكم وكرهتكم. ولنت لكم وأوطأت لكم كتفي وكلفت يدي ولساني عنكم فاجترأت علي. أما والله لأنسا امرئ تفرأ وأقرب ناصراً وأكثر عدداً... والله ما قصّرت في بلوغ من كان يبلغ من كان قبلي ومن لم تكونوا تختطفون عليه. فضل فضل من مال، فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماماً؟»^(٢٥).

يتضح من هذه الخطبة مبلغ الألم الدفين الذي كان يحس به عثمان تجاه عمر. فهو يرى نفسه أفضل من عمر ولكن عمر كان شديداً فهايه الناس وبجلوه. أما هو فلين متسامح، فجزأهم ذلك عليه.

وكان عثمان يحس بالألم تجاه علي أيضاً. ذهب إلى العباس مرة يشكو إليه علياً ويقول: «يا خال، إن علياً قد قطع رحمي... والله لئن كنتم يا بني عبد المطلب أقررتكم هذا الأمر في أيدي بني تيم وعدى، فبنو عبد مناف أحق أن لا تنازعوهم فيه وتحسدوهم عليه»^(٢٦).

يظن عثمان أن علياً يحسده على الخلافة وأنه يحرض الناس عليه من جراء ذلك. ولا يبعد أن يهمس بنو أمية في أذن عثمان من مثل هذا القول كثيراً. فبنو أمية أولو عصبية عاطفية عنيفة، ومن الطبيعي أن يتهموا كل منافس لهم بأنه مثلهم يسعى وراء عصبية العاطية. وعثمان لا يجد منافساً من أن يتأثر بأقوالهم

وينظر بمنظارهم، فهم أحيائه والمحيطون به، وهو إذن لا يفهم الأمور إلا في ضوء ما يلقون في روعه منها.

يروي الطبري: أن عثمان خطب مرة في المسجد فقام البعض يعارضه، واشتد الجدل حتى تحاث الناس بالحصباء وارتفعت الغيرة وسقط من على المنبر مفشياً عليه. فذهب بنو أمية في وجه علي وقالوا بمنطق واحد: «يا علي أهلكتنا وصنعت هذا الصنيع بأمر المؤمنين. أما والله لئن بلغت الذي تريد لتمرن عليك الدنيا» فقام علي مغضباً^(٥٧).

معنى هذا أن بني أمية كانوا يتهمون علياً بأنه وراء كل حركة يقوم بها الناقمون على عثمان، فإذا تحاصب الناس في المسجد ظن بنو أمية أن علياً هو الذي حرضهم على ذلك، كأن علياً لم يكن له من عمل سوى الركض وراء الناس يحرضهم على عثمان في كل سبيل. وهذا عمل يمكن أن يقوم به الأموي تجاه خصومه لأنه اعتاد عليه منذ نشأته الأولى، أما علي فكان بعيداً عن ذلك لما انحلت عليه نفسه من الشبهة وعفة النفس كما هو معروف.

اجتمع عثمان بعلي مرة فقال له: «يا أبا الحسن إنك لو شئت لاستقامت عليّ هذه الأمة فلم يخالفني واحد، فقال له علي: «لو كانت لي أموال الدنيا وزخرفتها ما استطعت أن أدفع عنك أكف الناس، ولكنني سأدلك على أمر هو أفضل مما سألتني: تعمل بعمل أخويك أبي بكر وعمر، وأنا لك بالناس لا يخالفك أحد»^(٥٨).

والظاهر أن عثمان لم يقتنع بهذا القول، إذ هو يرى نفسه عادلاً مثل أبي بكر الصديق وعمر، وربما كان أفضل منهما. وليس إذا من سبب وراء النقمة عليه إلا علي وأصحاب علي. أما علي فكان يرى الأمر على غير هذا المنوال، فهو يعتبر قريشاً مصدر هذا البلاء على عثمان، ولذا كان ينصح عثمان دوماً بأن يشتد عليها كما اشتد عليها عمر. فخير لعثمان أن تغضب عليه قريش من أن تغضب عليه جماهير الناس.

وهنا تنبعث مشكلة اجتماعية لا يزال الباحثون يخوضون فيها. فقد كان بعض ولاية عثمان على الأمصار أناساً من بني أمية لهم كفاياتهم الإدارية أو الحربية ولكنهم كانوا مكروهين من الناحية الدينية والاجتماعية لما عُرِف عنهم من فسق ظاهر أو كفر مستور وكان علي ينصح عثمان بعزلهم رغم كفاياتهم المزعومة. فالناس يكرهونهم، والاستجابة لرغبات الرعية عنصر هام في قيام الدولة الصالحة.

ويخيل لي أن عليا كان ينظر إلى الفجوة النفسية التي نشأت بين الحكومة والشعب آنذاك. فالحكومة مهما كانت صالحة في حد ذاتها، فإن صلاحها مثلوم إذا لم تدعّمه الثقة المتبادلة بين الحاكم والمحكوم. وعمر نفسه كان ينظر إلى مثل هذا في تعيين ولاته.

يقول ابن خلدون أن عمر عزل أحد ولاته ذات مرة فجاءه الوالي يسأله: «لم عزلتني يا أمير المؤمنين؟ العجز أم خيانة؟» فقال له عمر: «لم أعزلك لواحدة منهما ولكنني كرهت أن أحمل فضل عقلت عن الناس»⁽¹³⁾.

يتضح من هذا أن التجارب النفسية بين الحاكم والمحكوم أمر ضروري في قيام العدل الاجتماعي. وإذا نشأت الفجوة بينهما ضاعت المقاييس وتبعثرت المواهب والكفايات حيث تسمى لا فائدة منهما.

ولي أن أقول في هذا الصدد: أن مصدر البلاء على عثمان نشأ من العداء المتبادل بين قريش وبقية المسلمين. وبعبارة أخرى: إنه نشأ نتيجة لظهور الفجوة النفسية بين الحاكم والمحكوم. وحين تظهر مثل هذه الفجوة في مجتمع تأخذ بالإتساع على مرور الأيام. ولا يجدي فيها عند ذاك إلا أن ينزل الحاكم من عليائه ويتمرغ في التراب وهذا أمر عسير لا يقدم عليه إلا النادرون من الناس.

إن من الخطأ أن نقول إن الثورة كانت موجهة ضد عثمان بالذات. إنها كانت بالأحرى موجهة ضد قريش. ولم يكن عثمان فيها إلا رمزا. فقد اتخذته قريش شعارا لها تتستر به، واتخذته الثوار سبيلا للانتقام من قريش.

والواقع أن عثمان لم يكن ميالا بكليته نحو قريش. وقد يصح أن نقول أنه كان حائرا بين البيت والمسجد فإذا ذهب إلى المسجد ورأى هسخب الناس ونقمتهم أظهر الندم وأخذ يبكي ويستبكي. ولكنه لا يكاد يرجع إلى البيت ويحف به أصهاره وأقرباؤه حتى يتبدل اتجاهه ويستجيب لندائهم.

اشتهر عثمان أثناء الثورة بأنه كان «توابا عوادا» على حد تعبير بعض المؤرخين القدماء. وهذا ليس بمستغرب منه. فهو رجل ذو نسب مزدوج إذ كان هاشميا من أمه وكان أمويا من جهة أبيه. وهو قد كان في بدء الدعوة المسلم الوحيد بين قومه. وليس من المستبعد أن يكون يومذاك على شيء من الصراع النفسي، إذ كانت تدفعه خؤولته إلى الذود عن محمد والتضحية في سبيله، وكانت عمرته تدفعه من الناحية الأخرى إلى العطف على قريش.

والمظنون أن بقية من الصراع بقيت في قرارة نفسه أثناء توليه الخلافة. ولذا وجدناه يندفع مع بني أمية تارة ثم يندم ويرعوى تارة أخرى. ومن هنا جاء وصفه بالتواب العواد. كأنه كان ذا قلبين: قلب مع الثوار وقلب مع قريش.

يقول البلاذري: لما إشتد الثوار على عثمان دخل عليه علي متوسطاً فاستكتبه ميثاقاً على نفسه هذا نصه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من عبد الله عثمان أمير المؤمنين لمن نعم عليه من المؤمنين والمسلمين: إن لكم أن تعمل فيكم بكتاب الله وسنة نبيه، يعطى المحروم، ويؤمن الخائف، ويرد المنفى، ولا تجمر البعوث، ويوفر الفبيء». وعلي بن أبي طالب ضمير المؤمنين والمسلمين على عثمان بالوفاء في هذا الكتاب....»

ثم قال علي لعثمان: «أخرج فتكلم كلاماً يسمعه الناس ويحملونه عنك وأشهد الله على ما في قلبك. فإن البلاد قد تمخضت عليك، ولا تأمن أن يأتي ركب آخر من الكوفة أو من البصرة أو من مصر فتقول: يا علي إركب اليهم. فإن لم أفعل قلت قطع رحمي واستخف بحقي». فخرج عثمان على الناس يعلن توبته ويستغفر الله وقال: «من زل فلينب، وأنا أول من إتعت. فإذا زلت فليأتني أشرافكم فليردوني برأيهم. فوالله لو ردني إلى الحق عبد لإتبعته، وما عن الله مذهب إلا اليه». فسر الناس بذلك واجتمعوا إلى بابه مبتهجين مما كان. ولكن مروان خرج اليهم فزبرهم وقال: «شاهت وجوهكم ما اجتماعكم؟ أمير المؤمنين مشغول عنكم وإذا احتاج إلى أحد منكم فليدعوه فأنصرفوا». وبلغ علي الخبر فأتى عثمان وهو مغضب فقال له: «أما رضيت من مروان ولا رضي منك إلا بإفساد دينك وخديعتك عن عقلك؟ وإني لأراه سيوردك ثم لا يصدرك وما أنا بعائد بعد مقامي هذا لمعاتيتك»⁽²⁰⁾.

إن هذه الرواية التي يرويها البلاذري يكاد يجمع على صحتها المؤرخون على اختلاف أهوائهم. والمؤرخون يروونها على صور شتى ويذكرون فيها تفاصيل كثيرة لم يذكرها البلاذري. ومزية البلاذري أنه كان أكثر اعتدالاً في سرد الحوادث من غيره ولذا كان موضع ثقة الباحثين قديماً وحديثاً.

والبلاذري بروايته هذه التي نقلناها عنه يعطينا خلاصة للثورة قد تغني الباحث عن قراءة كتب كثيرة عنها. ففيها نجد مبادئ الثورة مسجلة بوضوح واختصار حيث نلمح فيها شيها لا يستهان به بثلاثة حقوق الإنسان التي جاءت بها الثورة الفرنسية. وكذلك تلخص لنا هذه الرواية موقف علي وعثمان ومروان

من الثورة. فقد رأينا عليا يمثل الثوار عند عثمان، ومروان يمثل عثمان عند الثوار. ووجدنا عثمان متارجحا بينهما لا يقر له قرار. فهو يصغي إلى علي مرة ويصغي إلى مروان مرة أخرى. وبقي كذلك حتى وقعت الواقعة.

وصف علي الثورة على عثمان وموقف عثمان منها فقال: «إستأثر فأساء الأثرة وجزعتم فأساتم الجزع. والله حكم واقع في الجازع والمستأثر»^(٢١). وهذه عبارة لم أجد أبلغ منها في وصف ما وقع. فمسؤولية الثورة لا تقع على شخص معين بالذات. فهي ثورة كسائر الثورات التي شهدتها التاريخ. تبدأ في أول أمرها على شكل فجوة بسيطة بين الحاكم والمحكوم ثم تتسع الفجوة وتتعمق على مر الأيام. وكل خطوة يخطوها أحدهما تدفع الآخر إلى مقابلتها بما هو أبشع منها. مثلها في ذلك كمثل ملاحاة أو معاتبة تافهة تجري بين رجلين ثم تشتد كلمة من هنا، وكلمة من هناك، وما هي إلا لحظات حتى تشهر الخناجر وتسفك الدماء، وتنشب معركة هائلة بين قبيلتين كبيرتين لا يعرف نتائجها سوى الله. وما حرب البسوس عن ذلك بعيدة.

والثورات التي هزت التاريخ في مختلف العصور جرت كلها على هذه المنوال. فالناس لا يثورون من جراء ظلم واقع عليهم. إنما يثورون من جراء شعورهم بالظلم. فالشعور بالظلم هو أعظم أثرا في الناس من الظلم ذاته.

إن الناس لم يثوروا على الطغاة الذين سفكوا دماءهم وجوعوهم وسلطوا الجلاوة عليهم يضربون ظهورهم العارية بالسياط. ذلك لأن الناس قد اعتادوا على ذلك منذ زمن مضى وألفوه جيلا بعد جيل. فهم يحسبونه أمرا طبيعيا لا فائدة من الاعتراض عليه. ولكنهم يثورون ثورة عارمة عندما تنتشر بينهم مبادئ اجتماعية جديدة فتبعث فيهم الحماس وتمنحهم ذلاقة البيان وقوة النقد.

يقال أن أسباب الثورة الفرنسية قد نشأت من جراء الآراء التي بثها فولتير وروسو ومونتسكيو أكثر مما نشأت من شدة الجور أو ضيق الحال فقد ثبت أن الفرنسيين كانوا حينذاك أرفه حالا من شعوب روسيا وألمانيا وإسبانيا. فلماذا ثار الناس هنا ولم يثوروا هناك؟ السبب كما قلنا في شعور الناس بالظلم لا في الظلم نفسه.

فالمسألة نسبية إذن لا مطلقة. ولهذا صبح القول بأن الذي أثار الناس على

عثمان هو عمر بن الخطاب. فقد أثارهم وهو راقد في قبره. ذلك أن سيرته صارت عند الناس بعد وفاته بمثابة «العقد الاجتماعي» يقرأونه ويهتفون: واسنة عمراه! وإلى هذا أشار الامام علي عندما أُنِى عمر فقال: «لله بلاد عمر فقد قوّم الاود وداوى المعد وأقام السنة وخلف الفتنة... رحل وتركهم في طرق متشعبة لا يهتدي بها الضال ولا يستقي المتهدي»⁽²²⁾.



يقول المغفلون أن المحرك الأكبر للثورة على عثمان هو ابن سبأ. وأنا أعجب من عقول هؤلاء، إذ ينسبون تلك الثورة الكبرى إلى تحريض رجل لا نعرف عنه شيئاً كثيراً. وهل من الممكن أن يثير هذا الرجل الناس على عثمان ولا يعرف عثمان عنه شيئاً. فقد درسنا أقوال عثمان فلم نجد لذكر ابن سبأ فيها أثراً. أكان بنو أمية يخفون اسم هذا الرجل عن عثمان أم كان عثمان يدري به ولا يذكره لأمر ما.

وجدنا عثمان ينتقد الناس لإعجابهم بسيرة عمر وينقم عليهم هتافهم باسم علي. وكان ولاية بني أمية أنفسهم لا يذكرون عن ابن سبأ شيئاً فإذا كان ابن سبأ موجوداً بالفعل فلماذا لم يعاقبوه أو يحجزوه أو يقولوا له: «قبحك الله» على أقل تقدير؟

يقول الطبري: إن عبدالله بن الصامت جاء باين سبأ إلى معاوية وقال له: «هذا والله الذي بعث أبا ذر عليك»⁽²³⁾. ونحن نعجب غاية العجب حين نجد معاوية يترك ابن سبأ حراً فلا يعاقبه أو يسجنه ولا يقول له شيئاً بينما يضطهد أبا ذر أي اضطهاد وينفيه ويعذبه. كان ابن سبأ يقيم الدنيا ويقعدها على عثمان، كما يزعم المؤرخون، فلا يحاسبه احد من ولاية عثمان، ولا يحجزونه أو يعاقبونه، بل يتركونه حراً يتجول في الأمصار بيت فيها مبادئه المزعومة. بينما نرى أبا ذر وعماراً وابن مسعود وغيرهم من دعاة الثورة يضرّبون بالنعال أو يجلدون بالسياط أو يشرّدون في الأرض.

إن المحرض الأصلي يطلق سراحه ويدلّل، بينما يعذب غيره من الأبرياء الذين كان ذلك المحرض يحرضهم على ما يقول المؤرخون. فالدافع يطلق، والمدفوع يعاقب، وذلك لغز من ألغاز التاريخ الإسلامي يجب أن يزاح الستار عنه.



روى المقرئزي: أن الحادي كان يحدو بعثمان في أيام خلافته ويقول:
إن الأمير بعنده عيسى وفسى الزبير خلف رضى
فلما سمع كعب الأحبار قال: «بل هو صاحب البغلة الشهباء» ويعني به معاوية.
فبلغ معاوية ذلك فأتى إلى كعب الأحبار يقول له: «يا أبا إسحاق، ما تقول هذا وما هنا
علي والزبير وأصحاب محمد؟» فأجابه كعب الأحبار: «أنت صاحبها» (24).

هنا نقف لتسأل: من هو كعب الأحبار هذا؟ وماذا كان يقصد؟ ومن أين جاءه
العلم بأن الخلافة ستؤول بعد عثمان إلى معاوية بدلاً من علي بن أبي طالب أو الزبير.
المعروف عن كعب الأحبار أنه شيخ من مشايخ اليهود إسمه كعب بن ماتع
بن هيسوع، جاء من اليمن في عهد عمر وأسلم ثم انتقل إلى الشام فجعله
معاوية مستشاراً له أثناء ولايته على الشام وأحاطه بنوع خاص من الاحترام.

ثم رجع كعب الأحبار إلى المدينة. واشتهر هناك بأنه تنبأ بمقتل عمر قبل
الحادث بثلاثة أيام⁽²⁵⁾. وهذا لا بد لنا من أن نعجب ونتساءل كيف استطاع هذا
الرجل أن يتنبأ بمقتل عمر، أكان عنده حدق في علم النجوم أم في علم الرمل؟

يتهم بعض الباحثين قريشاً بأن لها يداً في مقتل عمر. فهل علم ذلك كعب
الأحبار؟ ومن أي مصدر استقاه؟ ولماذا لم يخبر به عمر إخباراً واضحاً فينقذه
مما كان يراود به؟ هذه الأسئلة لا تجد لها جواباً في كتب التاريخ. إن كعب
الأحبار يدعي أنه وجد صفة عمر في التوراة وبذلك استطاع أن يعين يوم مقتله
. وهذا ادعاء عجيب لا تستسيغه عقولنا، ولست أدري كيف استساغته عقول الناس
في ذلك الزمان. وإني قرأت التوراة غير مرة فلم أجد فيها صفة عمر ولا شيء مما
يُعين يوم مقتله. وربما كان لدى كعب الأحبار نسخة من التوراة خاصة به.

ومهما يكن الحال فقد صار كعب الأحبار بعد مقتل عمر بمثابة المفتي
أو العلامة الذي لا يشق له غبار، فياتي الناس يستفتونه فيما غمض عليهم من
تفسير القرآن، فيجيبهم بملء شديقه ثم يقول لهم «هذا ما وجدناه في التوراة».

يقال أن ابن عباس وابن عمر اختلفا على تفسير آية من القرآن في مجلس
معاوية. فأرسل معاوية إلى كعب الأحبار يسأله عن تفسيرها فأجابه وهو يقول:
«كذلك نجده في التوراة»⁽²⁶⁾.

كيف استطاع هذا الحبر اليهودي أن يكون حكماً في مسألة قرآنية يختلف
عليها ابن عباس وابن عمر؟ اليس في ذلك عجب؟

ولم يكتف كعب الأحبار بذلك بل أخذ يثبت الأساطير الإسرائيلية بين المسلمين^(٢٧)، ولا شك أنه دس فيها شيئاً كثيراً نجهله ونجهل أهدافه. وصار المسلمون يتقبلون منه هذه الأساطير كأنها وحي منزل لا يتجادل فيه اثنان.

ولما اشتد النزاع بين عثمان وأبي ذر حول كنز الأموال، كان كعب الأحبار بجانب عثمان يؤيده ويأتي له بما يدعم رأيه ضد أبي ذر، مما اضطر أبا ذر إلى الهجوم عليه حيث ضربه على رأسه وشجه. فغضب عثمان من ذلك غضباً شديداً.

كان أبو ذر يقول: لا ينبغي لمن أدى الزكاة أن يقنع حتى يعلم الجائع ويعطى السائل ويؤجر الجيران. أما كعب الأحبار فكان يرى بأن الأغنياء ليس عليهم إلا أداء الزكاة^(٢٨). وقال عثمان يوماً بحضور أبي ذر وكعب الأحبار: «أيجوز للإمام أن يأخذ من المال فإذا أيسر قضى؟» فقال كعب الأحبار: «لا بأس بذلك» فقام إليه أبو ذر يقول له: «يا ابن اليهودي اتعلمنا ديننا»^(٢٩).

نحن نندهش حين نجد المؤرخين يضعون مسؤولية الثورة كلها على عاتق يهودي مجهول هو ابن سبأ، بينما هم يهتمون شأن شيخ أحبار اليهود الذي كان يلعب بعقول الناس ويذيع بينهم الأساطير ويجلس في مجلس الخليفة كأنه المفتي الأكبر.

يقول أتباع بني أمية في عصرنا هذا أن ابن سبأ دخل الإسلام في سبيل الكيد به وهدمه، لأنه كان موقوراً منه حاقداً عليه. ولست أدري ماذا يقولون عن كعب الأحبار أكان مخلصاً للإسلام محباً له؟

يقول المثل الدارج بيننا «حب وتكلم وإكره وتكلم». وهذا ينطبق على أتباع أمية كما ينطبق على غيرهم. فهم يعززون سوء النية إلى ابن سبأ لأنه كان على زعمهم يثير الناس على عثمان ويهتف باسم علي بن أبي طالب، أما كعب الأحبار الذي يتنبأ بخلافة معاوية بعد عثمان فهو من المؤمنين الصالحين الذين ينطقون بالحق ولا يخافون في الله لومة لائم.

ليس من المستبعد أن يكون كعب الأحبار جاسوساً من جواسيس اليهود جاء للكيد بالإسلام. فنحن نعرف عن اليهود أنهم قاوموا الإسلام في بدء أمره وتأمرؤا عليه وتحالفوا مع قريش ضده. ولما انتصر الإسلام على قريش في معركة بدر قال أحد زعماء اليهود: «يعلن الأرض خير من ظهرها بعد أن أصيب أشراف الناس وساداتهم وملوك العرب وأهل الحرم والأمن»^(٣٠).

كان اليهود عيوناً لقريش على محمد وعوناً لها عليه. وقد سبب تحالفهم مع قريش خطراً على المدينة أثناء معركة الخندق كاد يودي بالإسلام كما هو معروف.

ولم يتم انتصار محمد على قريش إلا بعد أن أُجلي اليهود عن جزيرة العرب إجملاً تماماً. إلا يجوز أن نقول بأن اليهود ظلوا بعد جلاشهم يرقبون قريشاً ويأملون انتصارها. ومن المحتمل أنهم كانوا آنذاك على اتصال سري معها. فالحليف لا ينسى حليفه مهما طال به الزمن، لا سيما إذا كانت في حرب طويلة ضد عدو مشترك.

وعندما أذل محمد قريشاً وأنزلها عن كبرياتها التي كانت لها في الجاهلية، قبح اليهود في أماكنهم ينتظرون تقلب الأيام. وإني لأظن أنهم أرسلوا كعباً أو غيره لكي يتنسم لهم الأخبار أو يساعد قريشاً على استعادة مجدها القديم. وربما كان هذا سبب قول كعب الأحبار لمعاوية: «أنت صاحبها». ومن يدري قلعه وجد اسم معاوية مكتوباً في التوراة.

من المشاكل التي جابهت عثمان أثناء الثورة أنه كان متردداً بين أن يخلع نفسه فيرجع الخلافة شورى بين المسلمين، أو أن يستسلم للقتل.

يعمل الدكتور طه حسين إلى القول بأن عثمان دعا سعد بن أبي وقاص في آخر أيامه وكلفه بأن يسفر بينه وبين علي ليكشف الناس عن القتال على أن يرد الأمر إلى أصحاب الشورى ليضعوه حيث يشاؤون، ولكنه قتل قبل أن ينجح سعد في سفارته^(٢١).

أما الأستاذ محب الدين الخطيب فينكر هذا الخبر إنكاراً باتاً ويقول بأن عثمان لا يجوز له أن يخلع نفسه أبداً. وهو يأتي بالأحاديث النبوية التي تؤيد عثمان في ذلك. فالخلافة في نظر الأستاذ الخطيب قميص ألبسه عثمان وقد قال رسول الله لعثمان: «يا عثمان، إن ولاك الله هذا الأمر يوماً فأرادك المنافقون أن تخلع قميصك الذي قمصك الله فلا تخلعه». وقال ذلك ثلاثاً^(٢٢).

فعثمان في نظر الخطيب قد ألقى بيده إلى المصيبة مختاراً وذلك لأن خلع عثمان يؤدي إلى توسيع الفتنة وسفك دماء المسلمين، أما قتله فهو يهدى الفتنة ويقتل من سفك الدماء. وهنا يقول الخطيب: «وعثمان إفتدى دماء أمته بدمه مختاراً فما أحسن الكثير منا جزاءه. وإن أوربا تعبد بشرا بزعم الغداء ولم يكن فيها مختاراً» (33).

لا ينتهي عجيب من هذا الرأي الذي يأتي به الأستاذ محب الدين الخطيب. فهو يعتبر مقتل عثمان مهداً للفتنة وينسى ما جر مقتل عثمان على الأمة من وبال لا تزال نعانيه حتى يومنا هذا.

الأجدر بالخطيب أن يقول بأن خلع عثمان قد يؤدي بالخلافة إلى علي بن أبي طالب، أما مقتل عثمان فيؤدي بها إلى معاوية، فلو أن عثمان كان قد خلع نفسه بهدوء لسارت الأمور هوناً ولتلاها علي في أرجح الظن. أما مقتل عثمان فقد أتاح لمعاوية فرصة ذهبية حيث استطاع أن يتخذ قميص عثمان شعاراً له، خصوصاً بعد أن صار هذا القميص «قميص الله» وأخذ أهل الشام يحفون به وهم يبكون وينادون «قتل إمامنا مظلوماً».

أكاد أعتقد أن عثمان قُتل من أجل قميصه. فلولا هذا القميص «المقدس» لما استطاع معاوية أن ينال الخلافة حتى ولو كان كعب الأحبار قد جاءه بالتجارة كلها لتأييده.

عجيب أن نرى عثمان يستسلم للقتل وينتهي أصحابه جميعاً عن الدفاع عنه أو إشهار السيف من أجله فيطيع أصحابه أمره ويتفرقون عنه ولكن بني أمية لا يطيعون أمره ولا يتفرقون، إنما وجدناهم ينزلون إلى الشارع فيبارزون الثوار وهم يرتجزون كأنهم نازلون إلى معركة فعلية^(٢٤). ويقول القاضي ابن العربي: إن عثمان أسرع عند ذلك إلى باب الدار ففتحته بيده^(٢٥). فدخل الثوار منه وهم في حالة هياج فقتلوه.

يتهم علي معاوية بأنه هو الذي دبر مقتل عثمان^(٢٦). وليس هذا بمستبعد. فليس من الصعب على معاوية أن يضحي بشيخ من أقربائه قد ناهز التسعين من عمره في سبيل الوصول إلى ملك عريض. ولو لم يمت عثمان مقتولاً لمات علي فرائشه بعد مدة قصيرة ولكن موته مقتولاً أجدى على معاوية من موته حتف أنفه كما لا يخفى على المتأمل.

ومن غريب ما يروى في هذا الصدد أن معاوية كان يطلب من عثمان في حياته بأن يجعل له الطلب بدمه إن قتل. فقال له عثمان: «نعم هذه لك. إن قتلت فلا يطل دمي». والأغرب من هذا أن معاوية يثير الدنيا ويقعدها على علي بن أبي طالب من أجل الطلب بثار عثمان، ولكنه ينسى دم عثمان عندما يستتب له الأمر وينال المرام^(٢٧).

كان معاوية يريد الخلافة. لا ريب عندنا في ذلك. وما المطالبة بدم عثمان إلا وسيلة اتخذها معاوية للوصول إلى ما يروم. ومعاوية كان من أرباب السياسة المكيافيلية التي تقول بمبدأ «الغاية تبرر الوسيلة»^(٨٩).



والظاهر أن معاوية وجد المطالبة بدم عثمان وحدها غير كافية في هذا السبيل. فقد كان هناك كثير من المسلمين لا يستجيبون لهذا النداء ومعظمهم ساهموا في النقمة على عثمان لكونه خالف سنة صاحبيه أبي بكر وعمر. كان على معاوية إذن أن يبرئ عثمان من مخالفة سنة الشيخين وأن يعزو إلى علي تلك المخالفة. ولم يكن هذا بالأمر العسير عليه. فالسياسي الماكر الذي يستخدم الأصفر الرنان في دعايته يستطيع أن يخلق من العنكبوت بعيراً ومن الحبة قبة كما يقولون.

أخذ معاوية على أي حال يذيع في الناس أن علياً كان خصماً للشيخين ميفضاً لهما، وأنهما كانا بدورهما يكرهانه ويستصغران شأنه.

يقول أبو جعفر النقيب: «كان معاوية يتسقط علياً وينعى عليه ما عساه يذكره من حال أبي بكر وعمر وأنهما غصبا حقه... فكانت هذه الطامة الكبرى ليست مقتصرة على فساد أهل الشام على علي بل وأهل العراق الذين هم جنده ويطائنه وأنصاره لأنهم كانوا يعتقدون أمانة الشيخين...»^(٩٠).

كان معاوية يتبع مع خصومه سياسة «فرّق تسد». ومالما وجدناه يعمد إلى التفريق والتخذيّل بين خصومه إذ يلقي بينهم الشبهات والأسئلة المحرجة فيثير الجدل بينهم ويجعلهم في حيص بيص^(٩١). ومن الأمثلة على ذلك ما فعله في معركة صفين عندما أوشك على الهزيمة، حيث أمر أصحابه برفع المصاحف ونادى في الناس قائلاً: «تعالوا نحتكم إلى كتاب الله»، وعندئذ افترق أصحاب علي إلى فرقتين، فرقة تقول «نعم»، وأخرى تقول «لا».

فليس من المعقول أن يكف معاوية عن استخدام المكائيد بعد معركة صفين. فهو لا بد أن يدس جواسيسه بين أصحاب علي ليثيروا بينهم الجدل حول علي وعمر: أيهما أفضل؟. فلقد كان أصحاب علي، كما رأينا، يحترمون عمر، وهنا ثغرة يمكن أن ينفذ منها معاوية إلى شيء كثير.

إن تعكير المياه وسيلة ناجعة يتخذها الصائدون دائماً. ولا أحسب أن معاوية يتردد عن استخدام هذه الوسيلة على وجه من الوجوه.

عندما رجع أصحاب علي من صفين كانوا منقسمين إلى فئتين تشتم إحداهما الأخرى. فسمي الذين بقوا على ولائهم لعلي باسم «الشيعية»، بينما أطلق على الذين خرجوا عليه ولم يرضوا بالتحكيم اسم «الخوارج». وعندما استقر الشيعة في الكوفة أخذ نوع جديد من الجدل والتلاحي يحدث بينهم— هو الجدل حول علي وعمر، أيهما أفضل؟.

لست أشك أن جواسيس معاوية كانت لهم اليد الطولى في إثارة مثل هذا الجدل العقيم. فقد يأتي الجاسوس إلى حلقة في المسجد وهو يتظاهر بأنه من أشد أصحاب علي إخلاصاً وحباً ثم يصفق يداً بيد ويقول: «إن البلاء كل البلاء جاءنا من أبي بكر وعمر، فقد غصبا علينا حقهم منذ أول الأمر وبذا مكنا لمعاوية وأمثاله من الخروج عليه أخيراً».

والناس حين يسمعون هذا قد ينشقون على أنفسهم فمنهم من يقول: «أي والله صدق فلان!» ومنهم من يقول: «كلا، إن أبا بكر وعمر كانا أحق بالخلافة من علي». وعندئذ يحدث الجدل ويثور الغبار.

ولا يغرب عن البال أن الجدل في مثل هذا الأمر عقيم يطول ويتعقد على مر الأيام. ولا ينتهي عند حد. فهو يشبه من بعض الوجوه الجدل البيزنطي المشهور حول البيضة والدجاجة، أيهما أصل الآخر؟ فكل ذي رأي يستطيع أن يملأ الدنيا بأدلة تؤيد البيضة أو بأدلة تؤيد الدجاجة. وليس من الممكن وقف الجدل عند حد، لا سيما إذا استخدمت فيه الأقيسة المنطقية المألوفة التي تستطيع أن تؤيد كل رأي وتؤيد نقيضه في آن واحد.

كان عمر وعلي رجلين فاضلين وقد تفاوتتا في الفضل كما يتفاوت جميع الفضلاء في ناحية دون الأخرى. وهذا التفاوت لا أهمية له في نظر من يحبهما معا. أما الذي يريد أن يركز نظره على أحدهما ويهمل الآخر فإنه يستطيع أن يأتي بآلاف الأدلة العقلية والنقلية في سبيل توسيع الفجوة بينهما.

وكان معاوية يريد أن يوسع الفجوة بين علي وعمر في عين الوقت الذي أراد تقليصهما بين عمر وعثمان. وقد أغدق على المحدثين أموالاً طائلة في سبيل وضع الأحاديث النبوية التي تجعل عثمان من حزب الشيخين من جهة وتجعل

علياً ضدهما من الجهة الأخرى.

وأخذ الشيعة في الكوفة ينشغلون بهذا الأمر ويهملون أمر معاوية. حتى ضجّ منهم الامام علي وصار يلومهم على تفرغهم لمثل هذا ويعتفهم تعنيفاً كبيراً.

يميل الدكتور طه حسين إلى القول بأن الأشعث ابن قيس كان جاسوساً لمعاوية بين أصحاب علي، وهو الذي دأب مكيدة المصاحف مع ابن العاص لكي يفت في عهد علي⁽⁴¹⁾. ولست أستبعد أن يكون بين أصحاب علي عشرات الجواسيس كالأشعث أرسلهم معاوية لكي يثيروا الاحن ويبعثوا الجدل القديم والشبهات التي لا حل لها بينهم. ولا بد أن يكون هناك جواسيس آخرون بين الفوارج. ومن هنا وجدنا الفوارج يتنازعون فيما بينهم ويتنايدون كما وجدنا الشيعة يتنازعون ويتنايدون.

قلنا في فصول مضت أن التنازع هو سبب التطور الاجتماعي. وكنا نقصد به التنازع المبدئي الذي يقوم على أساس البحث في المبادئ الاجتماعية بغض النظر عن الأشخاص. أما التنازع الذي يقوم على المفاضلة بين الأشخاص فهو يرجع بالمجتمع إلى الوراء بدلاً من أن يدفعه نحو الأمام.

كان التنازع في عهد عثمان يدور حول مبادئ العدالة والمساواة. ولكن معاوية قلبه بعد ذلك فجعله يدور حول علي وعمر؛ أيهما أفضل؟ وبهذا نسي الناس كفاح علي ضد معاوية وانشغلوا بالفضائل الشخصية، وكل فريق يأتي لصاحبه من الفضائل ما يكشف بها فضيلة زميله.

وإني حين أقرأ الكتب التي يؤلفها المتحذلقون هذه الأيام حول افضلية علي وعمر، أكاد المس فيها يد معاوية - ذلك الداهية الجبار الذي كان يعرف من أين تؤكل الكتف - فقد كان يضحك على ذقون الناس والناس مشغولون بجدلهم التافه لا يدرون بأنهم صاروا سخرية العالم.

جاء إلى علي يوماً نفر من أصحابه يسألونه عن أبي بكر. فإنتفض غيظاً وردهم رداً عنيفاً لتفرغهم لمثل هذا في هذا الوقت الذي كان فيه معاوية يصول ويجول فلا يعارضه أحد⁽⁴²⁾. ووقف في المسجد رجل يسأل علياً: وكيف دفعكم

قومكم عن هذا المقام وأنتم أحق به١٩» وكان السائل يقصد بذلك أبا بكر وعمر.
فأجابه علي جواباً فيه حرقه وامتنعاض. وكان ملخص جوابه: دع عنك هذا وهلم
إلى ما نحن فيه الآن من أمر معاوية^(٢٠).

وبلغ علياً أن جماعة من أصحابه يذمون أبا بكر وعمر، فصعد المنبر وهو
مثالم فقال: «ما بال أقوام يذكرون أخوي رسول الله ووزيرييه وصاحبيه وسيدي
قريش وأبوي المسلمين. وأنا بريء مما يذكرون وعليه مُعاقِب...» ويحكى أنه
قال: «لا أوتي بأحد يُفضّلني على أبي بكر وعمر إلا ضربته حد المفتري»^(٢١).

قد يعجب القارئ حين يجد علياً يهدد بإقامة الحد على كل من يفضّله على
أبي بكر وعمر. حيث لم يرد في كتاب أو سنة أن تفضيل الصحابة بعضهم على
بعض جريمة تستوجب العقوبة. والظاهر أن علياً فعل ذلك عندما وجد الجدل
حول فضائل الصحابة صار يلهي أصحابه ويفت في عضدهم. وكأنه كان بذلك
يهدد جواسيس معاوية الذين كانوا يتظاهرون بالغيرة عليه والتهالك في حبه وهم
يستهدفون الكيد من وراء ذلك.



ولم يكتف معاوية بالكيد سراً في هذا السبيل، إنما عمد إلى إرسال وفد من
القراء ومعهم كتاب منه إلى علي يقول فيه، حسب رواية البلاذري: «بسم الله
الرحمن الرحيم، من معاوية بن أبي سفيان إلى علي بن أبي طالب. أما بعد فإن
الله إصطفى محمداً بعلمه وجعله الأمين على وصيه والرسول على خلقه. ثم
اجتنبى له من المسلمين أعواناً أيده بهم، فكانوا في المنازل عنده على قدر
فضائلهم في الاسلام، وكان انصحبهم لله وأمره خليفة ثم خليفة خليفته، ثم
الخليفة الثالث المقتول ظمناً عثمان. فكلهم حسدت وعلى كلهم بغيت. عرفنا ذلك
في نظرك الشرر وقولك الهجر، وتنفسك الصعداء، وإبطائك عن الخلفاء. في كل
ذلك تقاد كما يقاد الجمل المضشوش...»^(٢٢).

نستطيع أن نستشف من وراء سطور هذا الكتاب ما كان يقصد معاوية منه.
فهو يريد أن يتحدى علياً ويحفزه إلى إنكار فضائل الخلفاء وإلى التأكيد على
فضيلته دونهم. ولكن علياً كان أسمر من أن تنطلي عليه هذه المكيدة فأجابه
جواباً هادئاً قال فيه عن الشيخين: «ولعمري أن مكانهما في الاسلام لعظيم وإن

المصائب بهما لجرح في الاسلام شديد فرحمهما الله وجزاعهما أحسن ما عملا...»^(٤٥).

ولما قرأ معاوية الجواب وجد أن مكيدته لم تنجح، فأشار عليه ابن العاص أن يكتب كتاباً ثانياً مناسباً للكتاب الأول يستفز فيه علياً ويغضبه ويدفعه إلى ثلب الشيخين فيكون ذلك حجة عليه أمام الناس تسيء إلى سمعته وتضعف من موقفه. وقال ابن العاص: «إن علياً رجل نزق نتياء وما استطلعت منه الكلام بمثل تقرّظ أبي بكر وعمر»^(٤٦).

فكتب معاوية كتاباً أمد فيه الضرب على النغمة الأولى من حيث تفضيل أبي بكر وعمر على علي ويغض علي لهما؛ فأجابه علي قائلاً: «وزعت أن أفضل الناس في الاسلام فلان وفلان. فذكرت أملاً إن تم اعتزلك كله، وإن نقص لم يلحقك ثعم. وما أنت والفاضل والمفضل والسائس والمسوس. وما للطلقاء وأبناء الطلقاء والتميز بين المهاجرين والأنصار وترتيب درجاتهم وتعريف طبقاتهم. هيهات لقد حن قدح ليس منها وطلق يحكم فيها من عليه الحكم لها. إلا تربع أيها الانسان على ضلعك وتعرف قصور ذرعك، وتتأخر حيث أخرك القدر فما عليك غلبة مغلوب ولا ظفر ظافر، فإنك لذهاب في التيه رواج عن القصد...»^(٤٧).

يصف علي معاوية بأنه «رواغ عن القصد»، أي يتخذ المفاضلة بين الصحابة ذريعة لكي يصل بها إلى مآربه. فأيما كان الفاضل أو المفضل فلان معاوية لا يمسسه شيء من ذلك لأنه دونهما في العتلة بمراحل. وكل حكم يصدر فيهما فهو حكم عليه لا له.

لو أن معاوية أرسل كتابه ذاك إلى رجل غير علي لربما إنتفض الرجل إعتزاً بنفسه ومفاخرة بها وصار يمدح نفسه ويذم منافسيه. وبذا يستطيع معاوية أن يقول للناس: «انظروا إلى هذا الرجل كيف يذم الصديق والفاروق رضي الله عنهما». أما علي فلم يذكر الشيخين في جوابه برأي ذم، كما توقع معاوية، إنما مدحهما قائلاً: «إنهما كانا من المهاجرين الأولين، وليس لغيرهم من حق في المفاضلة بينهم إذ إنهم جميعاً من قصيلة أو فضيلة واحدة.

ليس لنا حين نقرأ هذا الجواب إلا أن نعجب بما فيه من سمو وبعد نظر. ولكن ذلك لا يفهمه المسلمون المعاصرون ولا يستسيغونه، ذلك أنهم أقرب إلى

خلق معاوية منهم إلى خلق علي، ولذا وجدناهم منقسمين بالمفاضلة بين الصحابة على متوال ما أراد معاوية. ونسوا أن الهدف الذي ابتغاه علي كان أعمق من هذا وأهدى سبيلاً.

وبينما كان معاوية يكتب إلى علي متهما إياه بأنه خاصم الشيخين وحسدهما على فضلهما ويغى عليهما، كتب إلى محمد بن أبي بكر كتاباً إتهم فيه الشيخين بأنهما هما اللذان بغيا على علي واغتصبا حقه المشروع. يقول المسعودي إن محمد بن أبي بكر أرسل إلى معاوية كتاباً يعنفه فيه على خروجه على الإمام علي ويذكر له فضائله الماثورة، فأجابه معاوية بما يلي: «من معاوية بن صفخر، إلى الرازي على أبيه محمد ابن أبي بكر. أما بعد، فقد أثناني كتابك تذكر ما الله أهله في عظمتهم وقدرته وسلطانه، وما اصطفى رسول الله مع كلام كثير لك فيه تضعيف، ولأبيك فيه تعنيف. ذكرت فضل بن أبي طالب، وقديم سوابقه وقرابته... فقد كنا وأبوك نعرف فضل بن أبي طالب وحقه لازماً لنا مبروراً علينا. فلما اختار الله لنبيه عليه الصلاة والسلام ما عنده... كان أبوك وفاروق أول من إبتزاه حقه وخالفه على أمره، على ذلك إتفقا وإتسقا... فإني يكن ما نحن عليه صواباً فأبوك إستبد به ونحن شركاءه، ولولا ما فعل أبوك من قبل ما خالفنا ابن أبي طالب وسلمنا إليه. ولكننا رأينا إياك فعل ذلك به من قبلنا فأخذنا بمثله، فعب إياك بما بدا لك أو دع والسلام»^(٢٢).

يبدو أن معاوية يريد أن تشيع الخصومة المصطنعة بين علي والشيخين، ولا يبالى على من تقع الضربة. فهو تارة يزعم أن علياً خاصم الشيخين وحسدهما، وتارة أخرى يزعم أنهما أبغضاه وإبتزاه حقه، ومهما يكن الحال لمعاوية هو الراجح، إذ يجد بجانبه الشيخين يحميانه. فسواء أكان الشيخان على حق أم باطل فهو يشتهي أن يكون من حزبهما. وكل فضيلة تنشر لهما هي فضيلة له بصورة غير مباشرة. إنها مكيدة بارعة من غير شك، ولا بد أن تنطلي على كثير من المسلمين عاجلاً أو آجلاً.

حين نقرأ اليوم كتب المتعصبين من الشيعة وأهل السنة نجد تلك المكيدة الاموية واضحة الأثر فيها. فالفريقان يكادان ينسيان معاوية وما فعل بالإسلام، والجدل القائم بينهما يدور في معظمه حول تلك الخصومة المزعومة بين علي والشيخين. فالتعصبون من الشيعة يضعون مسؤولية الظلم الذي حدث في

الإسلام على عاتق أبي بكر وعمر. فهما في رأيهم أول من سن شرعة الغصب في تاريخ الإسلام حيث ظلما أهل البيت ومكنا لبني أمية بعد ذلك أن يثابروا على هذا الظلم ويزيدوا عليه. أما المتعصبون من أهل السنة فيعكسون الآية ويعدون معاوية إماما صالحا سار على سنة أبي بكر وعمر، فليس هناك ظلم إذاً ولا هم يحزنون.

صار الشيخان في نظر الفريقين بمثابة «الخط الامامي» للدفاع والهجوم. فالشيعة يهاجمونها لكي ينفذوا إلى من إختفى وراءهما من الخلفاء اللاحقين. وأهل السنة يدافعون عنهما لتغطية من جاء بعدهما من أمراء المؤمنين.

والجدال متواصل بين الفريقين لا ينتهي عند حد. وكل فويق يعتمد فيه على قائمة طويلة من الأدلة النقلية والعقلية. والمنطق الأرسطوطاليسي يؤيدهما معا في وقت واحد.



يقول أهل السنة: أن عمر قد ولّى معاوية على الشام مدة طويلة فلم يعزله ولم يصادر أمواله كما فعل بغيره من الولاة، ولو لم يكن معاوية صالحا لما رضي عنه عمر. أما الشيعة فليس لهم إزاء ذلك إلا أن يشتعوا معاوية معه. ومن هنا تتراكم المناقب المتضادة في الجانبين، ويزداد تراكمهما على توالي الأيام.

ولو أنصف الفريقان لعلما أن معاوية في حياة عمر غيره بعد وفاة عمر. فمعاوية من الدهاة وهو يستطيع أن يلبس في كل حالة لبوسها. ولدينا من القرائن ما يشير إلى أن معاوية كان في أيام عمر خنوعاً يتذلل بين يدي خليفته ويسترضيه بكل سبيل. ولم يكد يمت عمر حتى إنقلب معاوية إلى سلطان مستبد تنحو له الرقاب. وقد يصح أن نقول أن معاوية أصبح في أيام عثمان هو الخليفة الفعلي. وقد جرت بين علي وعثمان محاورة حول معاوية، إذ احتج عثمان بأن عمر هو الذي ولّى معاوية، فأجابه علي قائلا: «أنشدك الله هل تعلم أن معاوية كان أخوف من عمر، من يرقا غلام عمر منه... فإن معاوية يقطع الأمور دونك وأنت تعلمها، فيقول للناس: هذا أمر عثمان. فيبلغك ولا تغير على معاوية»^(٥٠).

إن الشيعة وأهل السنة لا يريدون أن يفهموا هذا فأهل السنة يشتهون أن يروا معاوية صالحاً في حياة عمر وبعد وفاته. والشيعة يشتهون أن يروا معاوية طالحاً في كلتا الحالتين وأن عمر كان مثله. إنهم جميعاً يفهمون الشخصية

البشرية كما يفهم المناسب رقما من الأرقام. فالرقم إذا كان «ثلاثة» لا يمكن أن يصبح «أربعة» أبدا.



من الحقائق التي يجب أن يفهمها هؤلاء المغفلون: أن عمر وعلياً كانا من حزب واحد واتجاه متقارب، ولا يستطیع أي مؤرخ أن ينكر أن أصحاب علي أيدوا عمر في خلافته كما أن أصحاب عمر أيدوا علياً في خلافته.

فالسحابة الذين اشتهروا بالتشيع لعلي كانوا في عهد عمر عمالاً وقواداً ياتمرون بأمر الخليفة ويخدمون الإسلام بالتعاون معه. نخص بالذكر منهم: عمار بن ياسر وسلمان الفارسي والبراء بن عازب وحذيفة بن اليمان وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وحجر بن عدي وهاشم المرقال ومالك الأشتر والأحنف بن قيس وعدي بن حاتم الطائي^(٢١). وعندما سافر عمر إلى الشام وألى علياً مكانه في المدينة^(٢٢).

ونجد من الناحية الأخرى أن الذين بايعوا عمر وأزروه في خلافته هم أنفسهم الذين بايعوا علياً بعد ذلك وقاتلوا تحت رايته. بايع علياً أكثر المهاجرين والأنصار. وهذا أمر لا مجال للشك فيه. وقد صرح علي غير مرة أنه بايعه الذين بايعوا أبا بكر وعمر من قبل، فلم يرد عليه أو يكذب دعواه أحد.

يقول الألوسي: أن ثمانمائة من أصحاب بيعة الرضوان كانوا يقاتلون معاوية تحت راية علي في صفين. وقد قتل منهم ثلاثمائة^(٢٣). وأصحاب بيعة الرضوان هؤلاء هم نخبة الصحابة وقوام المهاجرين والأنصار. وقد حدثت بيعة الرضوان في عام الحديبية حيث جدد المهاجرون والأنصار بيعتهم للنبي وعزموا على الموت. وهم إذن يختلفون عن أولئك الناس الذين دخلوا الإسلام بعد الفتح وكان كثير منهم منافقين، حيث أسلموا رهبة أو رغبة.

إن هذه الوثائق التاريخية الصارخة يجب أن تكون موضع نظر لدى الشيعة وأهل السنة. وعليهم أن يفهموها قبل أن ينشغلوا بجدلهم العقيم الذي لا طائل ورائه.



لا شك أن علياً كان يرى نفسه أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر. ولنا أن

نسال هنا: أكان علي يرى هذا الرأي من أجل مصلحته الخاصة أم من أجل مصلحة المسلمين؟ فإذا كانت مصلحة المسلمين هي الغاية التي كان يبتغيها، وهذا هو ما نعتقد فيه، فهو لا يبالي أن يتولى الخلافة بنفسه أو أن يتولاها غيره ما دامت مصلحة المسلمين مصونة.

إن الخلافة وسيلة لا غاية. ولهذا وجدنا عليا يبايع الشيخين ويخلص لهما ويصلي خلفهما، وذلك حين رأهما يسيران في الخلافة سيرة العدل والرشاد. ومن كلمات العائشة أنه قال أثناء بيعة عثمان: «لقد علمتم أنني أحق الناس بها من غيري، والله لأسلمن ما سلمت من أمور المسلمين ولم يكن فيها جور إلا علي خاصة إلتماسا لأجر ذلك وفضله وهذا فيما تناهستموه من زخرفة وزبرجة»^(٥٤).

إن هذه الكلمة تعطينا مفتاحا لشخصية الإمام علي. فهو يعترف بصراحة أن هناك فرقا كبيرا بين الجور الذي يقع عليه بوجه خاص والجور الذي يقع على المسلمين كلهم بوجه عام. وهو لا يبالي أن يكون هو بالذات مظلوما مادام المسلمون راضين مطمئنين.

كثير من الناس يشعرون بأنهم مظلومون في ناحية من النواحي. ولم يظهر في هذه الدنيا نظام اجتماعي يرضى عنه الناس جميعا. والفرق بين نظام وآخر هو ما يشعر به أكثرية الناس من ظلم أو جور. والمخلص من الناس هو الذي يتابع الاكثرية في رأيهم لينسى رأيه ومصلحته. وعقيدتنا في الإمام علي أنه كان كذلك.

رضي علي بخلافة الشيخين. ولكن إخوان الشيعة لا يرغبون بما رضي به إمامهم. وكانهم يريدون من إمامهم أن يغضب على الشيخين وأن يلعنهما لأنهما قوتا عليا خلافة. وما يلتفت النظر أن معاوية صور عليا بهذه الصورة المظلومة لكي يصطاد بها ما يشاء من غنينة باردة، ثم جاء الشيعة أخيرا فأخذوا برأي معاوية وأعملوا رأي علي مع الأسف الشديد.

يروى أن عبيد الله بن عمر دعى محمد بن علي للمبارزة أثناء معركة صفين. فمنعه أبوه من ذلك. وأخذ محمد يذم عبيد الله ويذكر آياه بشيء من الإحتقار. فقال له علي: «يا بني لا تذكر آياه ولا تقل فيه إلا خيرا»^(٥٥). إن هذا الخبر يروي به ثقة الشيعة، ولكن عوام الشيعة لا يفهمونه أو لعلمهم لا يريدون أن يفهموه. فالإمام علي يأمر ابنه أن لا يذكر عمر إلا بخير. ولكن عوام الشيعة إتخذوا لعن عمر ديدنا لهم يلوكونه بالسنتهم حينما بعد حين. حدثني بعض الأصدقاء أن

العوام في بعض المناطق الشيعية المنعزلة يقيسون المهرجانات في يوم معين من كل عام يسمونه «عيد الزهراء» حيث يحتفلون فيه بمقتل عمر، ويقومون بأعمال مخجلة لا يرضى عنها كل ذي ذوق سليم. وليس هناك من رادع لهم أو ناقد...

يبدو أن هذا رد فعل لما كان بعض العوام السنة يقرمون به في سالف الأيام من احتفال في يوم عاشوراء، فهي مسألة نكاية عاطفية. وكان الشيعة أرادوا مهاجمة أهل السنة في أعز رجالهم فابتكروا لهم «عيد الزهراء». وما دروا أنهم يسيثون بهذا إلى السيدة فاطمة الزهراء وإلى زوجها علي. فالسيدة فاطمة وزوجها الإمام كانا أسما وأعظم من أن يرضيا بهذا الخلق الوضيع.

إننا لا نلوم العوام في هذا. ولكننا نلوم رجال الدين الذين يعرفون هذا فيهم ولا يردعونهم عنه. والظاهر أنهم يريدون أن يرضى عنهم العوام ولا يبالون فيما سوى ذلك بشيء. فالخبرة أهم من الحقيقة في نظرهم. وهذا هو شأن الناس جميعا إلا من رحم ربك.



والجدير بالذكر أن أهل السنة قد ابتلوا بداء يقابل داء الشيعة من الناحية الأخرى. فهم يدعون أنهم يحبون عليا وأنهم من شيعته المخلصين، ولكنهم لا يترددون بعد ذلك أن يدافعوا عن معاوية وأن يبرروا أعماله ويقولون: «رضى الله عنه».

إن الذي يحب معاوية هو كالذي ييفض عمر. كلاهما يصور التاريخ كما يشتهي ويهمل العبرة الاجتماعية فيه. لقد كان عمر عادلا بينما كان معاوية ظالما. والذي يحب الظالم يهمل أمر العدل في سياسة الأمم ويبرر أعمال الجائرين. إن من يمجّد الظالم يتحمل مسؤولية ظلمه. وقد قال النبي: «من أحب عمل قوم حشر معهم».

نحن ندرس التاريخ لكي نستفيد منه في تثقيف أنفسنا وتربية أبنائنا. وإذا درسناه في سبيل التعصب لرجل دون النظر في مبادئه كان ذلك دليلا على أننا دعاة شعوزة لا دعاة إصلاح.

يقول الأستاذ سعيد الأفغاني: «فصح أن عليا هو صاحب الحق والإمام المفترضة طاعته ومعاوية مخطيء» مأجور مجتهد»⁽²⁶⁾.

إذا كان معاوية مجتهدا، فكل الظلمة الطغاة مجتهدون مثله. إذن فما فائدة هاتيك الشرائع الصارخة التي جاء بها الأنبياء والمصلحون الإجماعيون. إن اللص الذي يقطع الطريق على الناس يستطيع أن يدعي أنه مجتهد مأجور. وكذلك يستطيع نيرون أن يقول مثل هذا، وكل مجرم يملك من الأعذار الشرعية ما يبرر بها جرائمه وفضائح أعماله.



الذي يغلب على ظني أن الشيعة وأهل السنة كانوا في مبدأ أمرهم من دعاة الخلافة الراشدة، وكانوا يقاتلون مع الإمام علي ثلاثع الدولة السلطانية القادمة. ولكن معاوية حاول أن يحدث ثغرة بين أصحاب علي وأصحاب عمر لكي يقتعد له محلاً فيها. وقد نجحت المحاولة بمرور الزمن، فإندفع أصحاب علي نحو التشدد وإندفع أصحاب عمر نحو التراخي. والشر في الإفراط والتفريط.

إن خير من يمثل الإسلام في نظري هو الشهيد العظيم زيد بن علي. فهذا رجل عرف مواطن الداء في الجانبين فالتزم بينهما النمرقة الوسطى. وما أحرانا اليوم أن ندرس سيرة هذا الشهيد لنستضيء بها في حياتنا الحاضرة.

ثار زيد على بني أمية، وكان في الوقت ذاته يحب الشيخين ويقدر إخلاصهما وعدلهما خير تقدير. يقول الطبري: أن نفرا من غلاة الشيعة جاؤا إليه أثناء ثورته على بني أمية، فجرت بينه وبينهم المحاورة التالية:

الغلاة: رحمك الله ما قولك في أبي بكر وعمر؟

زيد: رحمهما الله وغفر لهما، ما سمعت أحدا من أهل بيتي يتبرا منهما ولا يقول فيهما إلا خيرا!

الغلاة: فلم تطلب إذن بدم أهل البيت إلا أن وثبا على سلطانكم فنزعناه من أيديكم؟

زيد: إن أشد ما أقول فيما ذكرت أن كنا أحق بسلطان رسول الله من الناس أجمعين، وأن القوم استأثروا علينا ودفعونا عنه، ولم يبلغ عندنا لهم كفرا. وقد ولوا فعدلوا في الناس وعملوا بالكتاب والسنة.

الغلاة: فلم يظلمك هؤلاء إذا كان أولئك لم يظلموك! فلم تدعو إلى قتال قوم

ليسوا لك بظالمين؟

زيد: إن هؤلاء ليسوا كأولئك. أن هؤلاء لي ولكم ولأنفسهم. وإنما ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وإلى السنن أن تحيا وإلى البدع أن تطفأ. فإن أنتم أجيئتمونا سعدتم، وإن أنتم أبيتم فليست عليكم بوكيل.

لم يرضَ الغلاة عن هذا القول فتفرقوا عن زيد ورفضوه. ولذا سماهم زيد بالرافضة⁽⁵⁷⁾.

روى هذه القصة مؤرخون كثيرون غير الطبري. واعتقد أنها صحيحة في مجملها. وأني لأجد شبهاً كبيراً بين رأي زيد ورأي جده علي. فكلاهما يميزان بين سيرة الشيخين وسيرة بني أمية. وهذا رأي يستصوبه كل من نظر في التاريخ الإسلامي نظرة حياد وإنصاف.

إنها مسألة عدل اجتماعي ينعم به سواد الناس. وليست هي مسألة خاصة. وهنا يتبين منشأ التطرف في عقيدة الشيعة وأهل السنة. أولئك ييغضون عمر وينسون عدله وهؤلاء يحبون معاوية وينسون ظلمه. وبين هؤلاء وأولئك ضاعت النمرة الوسطى.

إن بني أمية هم أول من عبث بالإسلام وطوّح به. وهذه حقيقة كاد يجمع على صحتها الباحثون المحايدون. ولست أدري لماذا لا يتفق المسلمون على هذه الحقيقة فيريحون ويستريحون.

لقد وتر الإسلام بني أمية وأذلهم. وهم لا يستطيعون أن ينسوا هذا منه. فبنوا أمية كانوا بشراً. ومن الصعب على البشر أن ينسى أوتاره القديمة لا سيما إذا كان ذا نزعة بدوية يتعصب لقبيلته أكثر مما يتعصب لله رب العالمين.

يقول البعض في الدفاع عن بني أمية: «إن الإسلام يجب ما قبله»، ومعنى هذا أن الإسلام ينسى جميع الذنوب التي قام بها المسلم قبل إسلامه. وهذا صحيح. والمشكلة أن المسلم نفسه لا يستطيع أن ينسى ذنوبه الماضية. فهي تبقى في أعماق عقله الباطن بمثابة العقدة النفسية إذ تحفره نحو الكيد بالإسلام من حيث يشعر أو لا يشعر.

وهذا يصدق على بني أمية أكثر مما يصدق على غيرهم. ذلك أنهم كانوا أكثر

الناس عداة للإسلام في بدء أمره وظلوا يقاومونه ويتآمرون عليه مدى عشرين سنة. ومن عجائب الدهر أن يتسلط هؤلاء على الإسلام بعد عشرين سنة من وفاة النبي.

قاتلوا الإسلام عشرين سنة ثم حكموه بعد عشرين سنة. وتلك مهزلة يندر أن يحدث لها مثيل في تواريخ الأمم. ولا غرو إذن أن يقوم المهاجرون والأنصار بأول ثورة كبرى في تاريخ الإسلام.

قتل بنو أمية عثمان لكي لا يموت على فراشه فيتولى الخلافة من بعده علي بن أبي طالب عدوهم اللدود. وأما تولى علي الخلافة رغم آناهم أثاروا عليه السيدة عائشة وحنة الزبير. وعندما انتصر علي على هؤلاء أثاروها عليه من جديد. ولم يستقروا حتى حصلوا على الخلافة وخلق لهم الجو يلعبون فيه كما يشاؤون.

حين نقرأ خطب الإمام علي وكتبه نجده يركز معظم نقده ولومه على بني أمية. فهم في نظره سبب بلاء الإسلام. ولكن المسلمين يهملون ما قال علي في هذا الصدد ويفسرون تاريخ الإسلام كما يشتهون. وبلغ المسلمون في غفلتهم أنهم يحاولون التستر على بني أمية. فالشيعة يضعون اللوم على عمر وأهل السنة يضعونه على ابن سبأ. وهذا هو ما حاول بنو أمية أن يذيعوه بين الناس. فربحوا وخسر الإسلام.



كانت واقعة الجمل أول معركة في تاريخ الإسلام قاتل المسلمون بعضهم بعضا. فبعدما كان المسلمون في أيام عمر جبهة واحدة يقاتلون عدوا مشتركا أصبحوا أثناء تلك الواقعة يقتل بعضهم بعضا. وكانت فضيحة اجتماعية يؤسف لها. فمن هو الذي أثارها؟

يقول المؤرخون: إن عائشة وطلحة والزبير ندموا على ما فعلوا. فإذا صح هذا الخير كان دليلا على أنهم تورطوا في المعركة من غير اختيار منهم. وأنهم دفعوا إليها دفعا. وأن هناك من وسوس لهم وحررضهم.

كانت السيدة عائشة تبغض عليا بغضا شديدا منذ زمان بعيد. وهذا أمر لا نشك فيه. ولكن البغض الشخصي شيء والتورط في تلك الفضيحة الاجتماعية شيء آخر.

لا وراء أن السيدة عائشة كانت من صالحات النساء. والصالح من الناس لا يندفع في عاطفته الخاصة فيتورط في فتنة عامة لا فائدة منها ولا هدف فيها. فلا بد أن يكون وراء عائشة من حفزها وطوح بها.

يقول النبي محمد: «إن الله تجاوز عن أمتي ما وسوست صدورهم ما لم تعمل أو تكلم»^(٣٥). والسيدة عائشة قد عملت وتكلمت بما جال في صدرها تجاه علي فمن الذي دفعها إلى ذلك؟

يحاول الأستاذ محب الدين الخطيب تبرير عمل عائشة فيقول: «واجهت عائشة بكبار الصحابة، وتداولت الرأي معهم فيما ينبغي عمله - وقد عرف القراء ما كانوا عليه من نزاهة وقرار من الولاية وترفع عن شهوات النفس - فرأوا أن يسيروا مع عائشة إلى العراق ليتفقوا مع أمير المؤمنين علي على الإقتصاص من السبائيين الذين اشتركوا في دم عثمان وأوجب الإسلام عليهم الحد فيه. ولم يكن يخطر على بال عائشة وكل الذين كانوا معها - وفي مقدمتهم طلحة والزبير المشهود لهما من النبي بالجنة - أنهم سائرون ليحاربوا عليا، ولم يكن يخطر ببال علي أن هؤلاء أعداء له وأنهم حرب عليه...»^(٣٦).

إذا كان هذا الذي يقوله الأستاذ الخطيب صحيحا، فلما ذهبت السيدة عائشة إلى البصرة ولم تذهب إلى المدينة حيث كان علي موجودا فتتفق معه؟ ولماذا استولى جيشها على بيت مال البصرة قبل أن يصل علي إليها؟ ولماذا نتفروا لحيه عامل البصرة فوق كل ذلك؟ أكان نتف اللحية من وسائل الإقفاق في عرف ذلك الزمان؟

لا داعي لمثل هذا التعسف في التبرير والتأويل. الواقع أن الذين حرضوا عائشة وطلحة والزبير على الخروج وقوا عزيمتهم هم بنو أمية. فقد رأينا نفرا من زعماء بني أمية في جيش عائشة، نخص بالذكر منهم: مروان بن الحكم ويعلى بن أمية وعبد الله بن عامر. وقد حمل هؤلاء بيوت الأموال التي كانت في أيديهم منذ أيام عثمان فوضعوها تحت تصرف الجيش، واشتروا به الدواب والسلاح. ويقول الدكتور طه حسين أن الذي أشار على عائشة بالخروج إلى البصرة هو عبد الله بن عامر حيث زعم بأن له بين أهل البصرة صنائع وأن له عند كثير منهم مودة وألفة فهم أجدر أن يسمعوا له ويطيعوه وأن يعينوه ويعينوا أصحابه على ما يريدون^(٣٧).

يروى ابن الأثير أن مروان بن الحكم أذن للصلاة ثم جاء إلى طلحة والزبير

فقال: «على أيكما أسلم بالأمرة؟» فقال عبد الله بن الزبير: «على أبي» وقال محمد بن طلحة: «على أبي» فأرسلت عائشة إلى مروان ثلومته: «أتريد أن تفرق أمرنا؟»^(٤١).

وقيل أن معاوية أرسل إلى طلحة والزبير يحرضهما على الخروج مع السيدة عائشة ويطمعهما بالخلافة ويقول لكل منهما: «فقد أحكمت لك الأمر من قبلي ولصاحبك على أن الأمر للمتقدم ثم لصاحبه من بعده...». وإني لاستبعد أن يصدق طلحة والزبير هذا القول من معاوية، ولكنهما على أي حال خرجا إلى البصرة حيث وقعت واقعة الجمل المشؤومة.

يقول الخطيب: إن الذي سبب معركة الجمل هو ابن سبأ وأصحابه، حيث كانوا متغلغلين في جيش علي فلما شعروا بقرب وقوع الصلح بين الطرفين أثاروا الفتنة بينهما وجعلوهما يتقاتلان وهما غير راغبين في القتال^(٤٢).

إذا كان هذا صحيحا فمن هو الذي أخرج السيدة عائشة إلى ساحة المعركة بعد أن كادت تنتهي وهي راكبة جملها المشهور في هودج مصفح بالدروع فيلوز به من كان منهزما وتحتدم المعركة من جديد^(٤٣). أكان ابن سبأ معها يحرضها على ذلك، أم كان هناك أناس آخرون يقومون بدور ابن سبأ في تحريضها؟

يقول الشيخ محمد بن عبده: أن جمل عائشة كان يعسوب الجيش قتل دونه خلق كثير من الفتنين، وأخذ خطاهم سبعون قریشياً ما نجا منهم أحد^(٤٤). وعجيب من المؤرخين أنهم يهتمون هذا العدد الكبير من القرشيين ثم يبتكرون شخصية ابن سبأ الوهمية ليضعوا على عاتقه مسؤولية المعركة كلها. أكان هؤلاء القرشيون يريدون وجه الله في التنازع حول الجمل والدفاع عنه؟

يبدو أن قریشاً انقسمت إلى قسمين بعدبيعة علي. فذهب قسم إلى معاوية والتحق القسم الآخر بجيش عائشة. وقد قال عمار بن ياسر بأن قریشاً قاتلت علياً على منوال ما قاتلت محمداً من قبل. والمرجو من القاريء أن يفحص قول عمار هذا ويتأمل فيه.

لا يستحق الأسى سوى أولئك الذين انجرفوا مع قریش فيما تشتهي ثم ندموا. وأفضلهم في ذلك الزبير فقد ندم قبل فوات الأوان، وخرج من المعركة قبيل احتدامها. وضرب بهذا مثلاً رائعاً على حيوية الضمير وسلامة النية. رحمه الله.

أكاد أعتقد أن الرواة لم يختلفوا أسطورة ابن سبا إلا لتغطية المؤامرات التي قامت بها قريش وبنو أمية في الإسلام. فلو جردنا التاريخ الإسلامي من هذه الأسطورة لما بقي فيه سوى بني أمية يصلون ويجولون. وهذا سبب على أنصار بني أمية أن يهضموه.

يقول الأستاذ محمود الملاح في إحدى رسائله التي يرزم الدفاع بها عن بني أمية: «زعم بعضهم أن ابن سبا غير موجود، ولكن أثره موجود» وهذا قول صحيح. فلا بد أن يكون هناك أناس يكدون للإسلام ويريدون هدمه. فمن هم؟ أهم السبايون أم هم بنو أمية؟ وهل يجوز للباحث المحايد أن يبتكر أسطورة وهمية لكي ينسب إليها هدم الإسلام؟

يدافع الملاح عن بني أمية لأنهم في زعمه قد فتحوا الأمصار باسم الإسلام. وتفرض أنهم كانوا أصحاب دولة وثنية، ألا يجوز أن يفتحوا الأمصار باسم الأوثان أيضا. إن السلطان المتروك يحب أن يوسع ملكه بأي اسم كان. لا فرق عنده في ذلك بين الله أو هبل. والمهم عنده أن تنظر في عدل السلطان قبل أن تنظر في فتحه وترفه. وقد امتلأ التاريخ بفتوح السلاطين المتروكين قديما وحديثا. ولكن العادلين منهم كانوا نادرين. وهم بيت القصيد فيما تؤمن به وتدعو إليه.

للاستاذ الحق في الإعجاب ببني أمية وفي احترام وساطتهم البارة التي كسبوا بها الملك. إنما لا يجوز له أن يحترمهم باسم الإسلام. فالمبادئ الدينية شيء والوسائل المكيافيلية شيء آخر. ومن يحترم المكر باسم الدين إنما هو يمسح الدين من حيث لا يشعر. ولا خير في دين مؤسسه مكيافيلي.



يقول أنصار بني أمية: إن أول من أذاع مبدأ الفل في علي ولعن الشيخين هو ابن سبا وأصحابه. ويضيفون إلى ذلك قائلين: إن عليا أحرق أصحاب ابن سبا بالنار عقابا لهم ولكنه لم يعاقب ابن سبا نفسه مخافة أن يشمت به أهل الشام، إنما نفاه إلى المدائن. وبقي ابن سبا في المدائن بيت تعاليمه الغالية، فلما بلغه نعي علي كذب خبر موته وأخذ ينشر مبدأ «الرجعة» بين أتباعه^(١٤).

إذا كان هذا الذي يقولونه صحيحا، فلماذا لم يقبض عليه معاوية عندما استتب له الأمر بعد وفاة علي؟ ولماذا تركه حرا بيت سمومه في الناس كما تركه

من قبل في أيام عثمان؟ أكان راضيا عنه؟ أم ماذا؟ ولماذا يموت ابن سبأ على فراشه فلا يحاقبه أحد ولا يلومه لائم بعد كل ما قام به من فظائع الأعمال كما يزعمون؟

قتل معاوية حجر بن عدي لأنه إمتنع عن لعن علي ولكنه لم يقتل ابن سبأ الذي لعن أبا بكر وعمر وآله عليا. اليس في هذا سر عجيب؟ وما أكثر ما انطوى عليه تاريخ الإسلام من أسرار! إنهم يكتبون التاريخ على طراز ألف ليلة وليلة ويريدون منا أن نجاريهم فيه ونوافقهم عليه.

كان ابن سبأ في رأيهم حاقدا على الإسلام يريد هدمه. أما معاوية فهو رجل صالح أراد إحياء الدين وإعانة سنة الرسول. فهو خال المؤمنين، وأبوه رأس أحزاب المؤمنين، وأمة آكلة أكباد المؤمنين، وعمته حمالة حطب المؤمنين!

أثار ابن سبأ الناس على عثمان حقا على الإسلام. أما معاوية فقد أثارهم على علي حبا للإسلام ومطلباً للمصلحة العامة. وما تلك الدماء التي سفكت في البصرة وصفين إلا نتيجة اجتهد من معاوية في سبيل الله. والمجتهد مثاب كما جاء في الحديث النبوي.

يقول الألوسي: إن أهل السنة كانوا في أول أمرهم من الشيعة المخلصين، ولكنهم تركوا هذا اللقب بعد ظهور «السبائيين» الغلاة وذلك تحرزا من الإلتباس وكراهة للإشتراك الإسمي مع أولئك الأرجاس^(١٠٠).

إذا كان هذا صحيحا، ألا يجوز أن يكون السبائيون جواسيس أرسلهم معاوية لكي يفرقوا جماعة علي. كان الشيعة وأهل السنة في أيام علي صفا واحدا كما يقول الألوسي. فما الذي فرقهم؟ ألا تقتضي مصلحة معاوية تفريقهم؟ وما الذي يمنع معاوية من دس جواسيسه بين أصحاب علي قيولهم من جهة ويلعنوا الشيخين من الجهة الأخرى؟ وبهذا يثيرون الجدل والخصومة الخبيثة التي من شأنها تمزيق الشمل ونبش الأحقاد.

يقال أن المهلب بن أبي صفرة كان يقوم بمثل هذا الدس الرخيص مع الخوارج. دس المهلب بين الخوارج رجلا نصرانيا بعد أن دبر معه مكيده بارعة وأغراه عليها بمكافأة كبيرة. فذهب النصراني إلى شيخ الخوارج، قطري بن الفجاءة، وأخذ يسجد له ويقول: «ما سجدت إلا لك». وعند هذا قام أحد الخوارج

إلى الشيخ قائلا له: «إنه قد عبدك من دون الله» فأجابهم الشيخ: «أن النصراني قد عبدوا عيسى بن مريم فما ضر عيسى ذلك شيئا» فقام رجل إلى النصراني فقتله فانكر الشيخ ذلك وانكر قوم من الخوارج إنكاره. وبلغ المهلب ذلك فندس إليهم رجلا آخر يلقي بينهم مسألة كلامية دقيقة فإزداد اختلاطهم حولها مرة أخرى. ولم يلبثوا أن صاروا شيعة يضرب بعضهم بعضا ويكفر أحدهم الآخر^(٢٧). فعمل المهلب ذلك مع الخوارج. فهل من المستبعد أن لا يفعل معاوية مثله مع الشيعة؟ وقد كان الخوارج والشيعة من ألد أعداء بني أمية كما لا يخفى. أكان معاوية يستنكف أن يفعل في صفوف الشيعة ما فعله المهلب في صفوف الخوارج؟

ذكر المؤرخون ما فعله جواسيس بني أمية بالخوارج ولكنهم لم يذكروا ما فعله أولئك الجواسيس بالشيعة. وهم مع ذلك يعترفون بأن جواسيس معاوية كانوا متغلغلين بين الشيعة. فماذا كانوا يفعلون؟ أكانوا يقرأون القرآن ويستغفرون الله؟ وهل أرسلهم معاوية لهذا الغرض؟

أود أن أخاطب المؤرخين وأعيد عليهم السؤال مرة بعد أخرى: أكانت الخصومة المزعومة بين علي وعمر موجودة في حياة عمر أم اصطنعت بعد وفاتهما؟ ومن هو الذي اصطنعها واستفاد منها؟ إذا كان الذي اصطنعها هو ابن سبأ كما يقولون، فالأولى بنا وبهم أن نرمي بالتاريخ عرض الحائط ونقرأ مكانه كتاب ألف ليلة وليلة. فهذا الكتاب يرجع كل حادثة عجيبة إلى الجن. والجن قادرين على كل شيء بإذن الله. وبهذا يمسي التاريخ بين أيدينا كالمجبن نضمه في القالب الذي نريد.



إن المحققين الذين يتتبعون المجرمين في البلاد الراقية اكتشفوا طريقة في البحث عنهم. فهم يدرسون أسلوب المجرم في إحدى الجرائم التي يقوم بها. ثم يجدون أنه يكرر أسلوبه في كل جريمة أخرى يقوم بها. وما أخرى المؤرخين أن يسلكوا هذه الطريقة في دراسة المؤامرات التي اشترك بها بنو أمية في صدر الإسلام. وسيجدون أن ما فعله بنو أمية في مكان قد يعيدون فعله في مكان آخر.

يرى أن معاوية كان يستعمل مع بطارقة الروم عين الأسلوب الذي كان

يستعمله مع خصومه المسلمين، فكان إذا أراد تحليم بطريقاً كتب إليه رسالة فيها مودة وثناء وأنفذها مع رسول يحمل إليه الهدايا، ويُأمر الرسول أن يتعرض لجواسيس الروم، فإذا إعتقل الجواسيس هذا الرسول وقرأوا الرسالة التي يحملها غلنوا أن البطريق المرسل إليه خائن وأنه يتآمر مع معاوية عليهم، فيعزلونه أو ينكلون به أشد النكال^(٢٨).

يجب أن لا ننسى أن هذه الوسيلة بالذات استعملها بنو أمية مع الثوار في عهد عثمان، فقد أرسلوا إلى عامل مصر كتاباً عليه ختم عثمان يؤمر الوالي فيه أن يقتل بعض الثوار ويجلد آخرين منهم، ومر الرسول بالثوار فأمسكوا به وفتشوه فوجدوا الكتاب عنده، وكان هذا الكتاب من أهم أسباب مقتل عثمان.

يقول أنصار بني أمية: إن الذين كتبوا الكتاب هم أتباع ابن سبأ^(٢٩)، ولست أدري كيف استطاع السبائيون أن يحصلوا على ختم عثمان فيختتموا به الكتاب. لقد كان الختم عند مروان إذ كان حامل إختام الخليفة، وقد إتهمه الثوار بكتابة الكتاب علانية، وليس هناك من له مصلحة في قتل عثمان غير أقربائه من بني أمية، ولولا مقتل عثمان لما استطاع بنو أمية أن يذالوا ذلك الملك العريض ولا عجب أن يحاولوا توريط الثوار في مقتل ذلك الشيخ الصالح لكي يتخذوا من دمه وسيلة لما يريدون.

تورط الثوار في مقتل عثمان، وتورطت السيدة عائشة في معركة الجمل، وتورط جميع المسلمين من بعد ذلك في هاتيك الخصومة المزعومة بين علي وعمر، ويأتي أنصار بني أمية فيضعون مسؤولية كل ذلك على عاتق شخص وهمي لكي يتستروا به على أحيائهم، أما أن ينكشف هذا الستار؟

قرأت كتاباً لابن حزم في موضوع المفاضلة بين الصحابة، فعجبت كيف إنقلبت مبادئ الإسلام الكبرى إلى هذا السخف الرقيق.

يقول ابن حزم إن أفضل الناس بعد رسول الله عائشة، ومما استند ابن حزم عليه في تعليل ذلك قول النبي: «فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»^(٣٠). ثم يثقل عائشة في أفضل نساء النبي الأخريات ثم يأتي بعدهن أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، ويحاول ابن حزم تفنيد معظم الفضائل المروية في علي لكي يستطيع أن يضعه في هذه المرتبة.

وقد هب الشيعة غاضبين فأخذوا يفقدون أقاويل ابن حزم ويأتون بالأدلة العقلية والنقلية ليبرهنوا بها أن علياً أفضل الناس بعد رسول الله وصارت الكتب تتراكم في هذا الجانب وذلك، والذي يقرؤها لا يتمالك نفسه من الأسف حيث أصبح الإسلام ليس سوى المفاضلة بين فلان وفلان من رجال الدين الأولين.

يقول ابن عرفة: «إن أكثر الأحاديث الموضوعة في فضائل الصحابة افتعلت في أيام بني أمية تقريباً إليهم بما يظنون أنهم يرغبون به أنوف بني هاشم»^(٣٧). ويقول ابن أبي الحديد: إن معاوية كتب إلى عماله يقول: «إن الحديث في عثمان قد كثر وفشا في كل مصر وفي كل وجه وناحية. فإذا جاءكم كتابي هذا فادعوا الناس إلى الرواية في فضائل الصحابة والخلفاء الأولين ولا تتركوا خبراً يرويه أحد من المسلمين في أبي تراب إلا وأتوني بمناقض له في الصحابة مفتعلة فإن هذا أحب إلي وأقر لعيني وأدحض لحجة أبي تراب وشيعته وأشد عليهم من مناقب عثمان وفضله»^(٣٨).

لا نلوم معاوية في إصدار مثل هذا الكتاب. فهو يريد أن يدعم سلطانه بأي وسيلة ممكنة. ولكن الذين نلومهم هم أولئك المغفلون الذين إنطلقت عليهم مكيدة معاوية فانشغلوا بمناقب الصحابة وتفضيل بعضهم على بعض. كأن الله سيوقف الناس يوم القيامة ليسألهم: فلان أفضل أم فلان؟

إذا انشغل الناس في المفاضلة بين رجال أحياء كان ذلك دليلاً على حيوية المجتمع. وهذا هو ما يجري الآن في البلاد الراقية حيث يدور الجدل في أوقات الانتخاب حول فضائل رجال السياسة أو أمثالهم ليعرف الناس ما لهم وما عليهم. أما إذا اختلف الناس في فضائل رجال أموات كان ذلك دليلاً على مرض المجتمع واقترابه من الموت. ولا يهتم بالموتى إلا الذي يريد أن يموت ويذهب إلى حيث يعيش الموتى عليهم رحمة الله.

الرجال يموتون ولكن مبادئهم لا تموت. وقد صدق أبو بكر حين قال: «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت».

نستطيع أن نقول أن المفاضلة بين الصحابة أصبحت في قلوب المسلمين بمثابة العقدة النفسية تحفزهم نحو الجدل العقيم الذي لا طائل وراءه.

يحكى أن محدثاً اسمه أبو العز بن كادش سمع رجلاً يضع حديثاً في فضائل علي فأسرع هو إلى وضع حديث في فضائل أبي بكر ثم قال: «يا الله، أليس فعلت

حسناء^(٣٢). وربما قال له السامعون: «أحسننت بآرك الله إليك».

لو حطنا نفسية هؤلاء الناس لوجدنا العقدة النفسية كامنة فيها. فأحدهم يعتقد أن الدين منحصر في حب فلان أو فلان من رجال الدين الأولين، وتراه منهمكا في ذكر فضائل صاحبه، ولا يبالي أن يكذب من أجل ذلك. فالكذب في سبيل الله حلال!

جاء في بعض الأحاديث المأثورة أن النبي قال: «أنا مدينة العلم وعلي بابها». فإمتعض من هذا الحديث بعضهم حيث شعروا بأن مدح علي معناه ثلب أبي بكر فجاءوا بحديث مقابل هو: «أنا مدينة العلم وأبو بكر محرأبها»^(٣٣). وصعب على آخرين أن لا يكون لغير أبي بكر مثل هذا الفضل فجاءوا بحديث ثالث هو: «أنا مدينة العلم وأبي بكر أساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفاها وعلي بابها». وأضاف بعضهم إلى ذلك حديثا رابعا هو: «أنا مدينة العلم وعلي بابها ومعاوية حلقها»^(٣٤).

وجاء ابن الجوزي بعد فوسف الحديث كله بإساسه وحيطانه وسقفه وبابه. وحلقته أيضا. وكأنه خشي أن يعطط الحديث فيشمل جميع الصحابة، فيكون مروان مزراب المدينة وأبو سفيان بالوعتها وما أشبه.

يحدثنا متز أن قوما من المشعوذين في القرن الرابع الهجري كانوا يحضرون الأسواق في بغداد، فيقف أحدهم جانبا ويشرح بذكر فضائل علي. ويقف آخر في الجانب المقابل له فيشرح بذكر فضائل أبي بكر. وعند هذا يتهاافت الناس عليهم يرمون إليهم بالدراهم، وكل طائفة تعطي الدراهم إلى من يمدح صاحبها. والنتيجة هي أن يتقاسم المشعوذون الدراهم التي كسبوها من الشيعة وأهل السنة معا^(٣٥).

حين أشاهد المشعوذين الذين يتاجرون بالطائفية في عصرنا ائذذكر هذه القصة، وأكاد أضحك على الإسلام وأبكي عليه في آن واحد. والذين يؤلفون الكتب في فضائل هذا الرجل أو ذلك لا يختلفون في حقيقة أمرهم عن أولئك المداهنين الذين أرادوا اصطياد دراهم الناس في الأسواق.

كنت أزور ذات مرة معامل قورده في مدينة ديترويت، ثم عرجت بعد ذلك على زيارة المحي العربي الذي كان قريبا منها. وقد اندمشت حين وجدت نزاها عذيفا

ينشعب بين المسلمين هناك حول علي وعمر، وكانت الاعصاب متوترة والضغائن منبوشة.

وكنيت أتحدث مع أحد الأمريكيين حول هذا النزاع الرقيق. فسألني الأمريكي عن علي وعمر: «هل هما يتنافسان الآن على رئاسة الحكومة عندكم كما تنافس ثرومن وديوي عندنا؟ قلت له: «إن عليا وعمر كانا يعيشان في الحجاز قبل ألف وثلاث مئة سنة. وهذا النزاع الحالي يدور حول أيهما أحق بالخلافة». فضحك الأمريكي من هذا الجواب حتى كاد يستلقي على قفاه، وضحكت معه ضحكا فيه معنى البكاء. وشر البلية ما يضحك!.

والغريب أنني نقلت هذه القصة إلى أحد رجال الدين عندنا فقال لائعا: «ولماذا تفضحنا أمام الأجانب؟». إنه يرتكب الفضيحة ولا يبالي ثم يتالم حين يسمع بها الأجانب. والأغرب من هذا أن يعلق الرجل على هذه القصة فيقول: «إن الأجانب عندهم من الفضائح أكثر مما عندنا». وعذره هذا أبشع من ذنبه.

ورأيت كثيرا من رجال الدين عندنا ينقبون عن الخرافات والسخافات في عقائد الأجانب لكي يبرروا بها سخافاتهم وخرافاتهم. ثم يدعون بعد ذلك أنهم أصحاب الحق الذي لا مرأى فيه.

إننا نعيش في عصر انفتحت فيه عيون الناس وأخذت عقولهم تجول في الآفاق شرقا وغربا. فليس من السهل بعد اليوم أن يتستر قوم على معاييبهم ويتظاهروا بالكمال.

لقد انكشفت الحقائق في أعين الناس. ومن ستر عيبه اليوم فضحها الناس غدا. والاولى به إذن أن يعترف بعيبه ويحاول إصلاحه قبل أن ينفضح على يد غيره.

أرجو من القارئ أن يضحك على نفسه كثيرا قبل أن يدرس التاريخ. ولم يخلق الله مهزلة تستوجب الضحك كالعقل البشري. والباحث الذي لا يضحك على عقله ويسخر بمآلوفاته التقليدية لا يستطيع بعد ذلك أن يكون باحثا حقا، والذي لا يضحك على نفسه سوف يضحك عليه الناس.

هوامش الفصل الحادي عشر

- (1) انظر: محمد عبده - نهج البلاغة، ج:1، ص:249.
- (2) انظر: عباس العقاد، ص:142.
- (3) سندرس هذه الناحية بأسهاب في كتاب قادم عنوانه «الحقيقة الغائبة في الاسلام».
- (4) انظر: طه حسين، في الادب الجاهلي، ص:136.
- (5) انظر: الطبري، تاريخ الامم والملوك، ج:5، ص:86.
- (6) انظر: محمد جاد المولى، انصاف عثمان، ص:26.
- (7) انظر: صادق ابراهيم عرجون، عثمان بن عفان، ص:102.
- (8) روى هذه القصة للكثير من المؤرخين أمثال الطبري وابن حنبل والمسعودي والواقدي وقد ذكروها بصور مختلفة. ولكن نلقت للقارئ خلاصة ما جاء فيها.
- (9) انظر: الطبري، المصدر السابق، ج:5، ص:60-61.
- (10) انظر: بشير يموت، الفاروق، ص:78.
- (11) انظر: عباس العقاد، معاوية بن أبي سفيان، ص:120-121.
- (12) انظر: محمد عبده، نهج البلاغة، ج:3، ص:81.
- (13) انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج:2، ص:410.
- (14) انظر: عباس العقاد، عبقريّة الامام، ص:74.
- (15) انظر: طه حسين، الفتنة الكبرى، ج:1، ص:204-205.
- (16) انظر: البلاذري، انساب الاشراف، ج:5، ص:13.
- (17) انظر: الطبري، المصدر السابق، ج:5، ص:113.
- (18) انظر: عبدالحسين اميضى، الغدير، ج:9، ص:75.
- (19) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص:189.
- (20) انظر: البلاذري، المصدر السابق، ج:5، ص:62.
- (21) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج:1، ص:72.
- (22) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج:2، ص:249.
- (23) انظر: الطبري، المصدر السابق، ج:5، ص:66.

- (24) انظر: المقرئى، النزاع والتخاصم، ص 34-35.
- (25) انظر: احمد أمين، فجر الاسلام، ص 161.
- (26) انظر: محمد خلف الله، الدين القصصى فى القرآن، ص 165-166.
- (27) انظر: احمد أمين، ضحى الاسلام، ج: 2، ص 97.
- (28) انظر: طه حسين، المصدر السابق، ج: 1، ص 164.
- (29) انظر: البلاذرى، انساب العرب، ج: 5، ص 52-54.
- (30) انظر: محمد حسين هيكل، حياة محمد، ص 236.
- (31) انظر: طه حسين، المصدر السابق، ج: 1، ص 214.
- (32) انظر: ابن العربى، العواصم من القواصم، ص 130-131 (الحاشية).
- (33) انظر: المصدر السابق، ص 137.
- (34) انظر: طه حسين، المصدر السابق، ج: 1، ص 214.
- (35) انظر: ابن العربى، المصدر السابق، ص 134-135.
- (36) انظر: ابن عديده، العقد الفريد، ج: 2، ص 223.
- (37) انظر: عباس العقاد، معاوية ابن أبى سفيان، ص 145-149.
- (38) انظر: الالوسى، مختصر التحفة الاثني عشرية، ص 3.
- (39) انظر: ابن أبى الحديد، شرح النهج، ج: 3، ص 447-448.
- (40) انظر: عباس العقاد، المصدر السابق، ص 64.
- (41) انظر: طه حسين، المصدر السابق، ج: 2، ص 88-90.
- (42) انظر: المصدر السابق، ج: 2، ص 100.
- (43) انظر: محمد عبيده، المصدر السابق، ج: 2، ص 276.
- (44) انظر: الالوسى، المصدر السابق، ص 310.
- (45) انظر: طه حسين، المصدر السابق، ج: 2، ص 71.
- (46) انظر: ابن أبى الحديد، المصدر السابق، ج: 3، ص 407-408.
- (47) انظر: المصدر السابق، ج: 3، ص 448.
- (48) انظر: محمد عبيده، المصدر السابق، ج: 3، ص 34-35.
- (49) انظر: المسعودى، مروج الذهب، ج: 2، ص 315-316.

- (50) انظر: صادق عرجون، المصدر السابق، ص168.
- (51) انظر: محمد حسين الزين، الشيعة في التاريخ، ص94-98.
- (52) انظر: سيد امير على، مختصر تاريخ العرب، ص44.
- (53) انظر: الالوسي، مختصر التحفة الاثني عشرية، ص3.
- (54) انظر: محمد عبده، نهج البلاغة، ج:1، ص120-121.
- (55) انظر: علي الهاشمي النجلى، محمد بن الحنفية، ص114.
- (56) انظر: سعيد الافغانى، ابن حزم الاندلسي، ص253.
- (57) انظر: الطبري، المصدر السابق، ج:8، ص272.
- (58) انظر: حمدي عبيد، الاحاديث النبوية، ص13.
- (59) انظر: الالوسي، المصدر السابق، ص319-320.
- (60) انظر: طه حسين، المصدر السابق، ج:2، ص31.
- (61) انظر: ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج:5، ص105.
- (62) انظر: الالوسي، المصدر السابق، ص320.
- (63) انظر: طه حسين، المصدر السابق، ج:2، ص50.
- (64) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج:1، ص40 (الحاشية).
- (65) انظر: سعد محمد حسن، المهدية في الاسلام، ص93-94.
- (66) انظر: الالوسي، المصدر السابق، ص7.
- (67) انظر: ابن ابي الحديد، المصدر السابق، ج:1، ص400-401.
- (68) انظر: عباس العقاد، معاوية ابن ابي سفيان، ص70-71.
- (69) انظر: ابن العربي، العواصم من القواصم، ص128.
- (70) انظر: ابن حزم، في المغاضلة بين الصحابة، ص195.
- (71) انظر: احمد امين، فجر الاسلام، ص213.
- (72) انظر: ابن ابي الحديد، شرح النهج، ج:3، ص16.
- (73) انظر: عبدالحسين الاميني، القدير، ج:5، ص189.
- (74) انظر: ابن حجر، الصواعق المحرقة، ص20.
- (75) انظر: العجلوني، كشف الخفاء، ج:1، ص204.
- (76) انظر: متز، الحضارة الاسلامية، ج:2، ص107.

الفصل الثاني عشر

التاريخ والتدافع الاجتماعي

دأب المؤرخون القدماء على النظر في التاريخ من ناحية واحدة وإهمال الناحية الأخرى منه. فهم ينظرون من ناحية الملوك ويهملون ناحية الشعوب.

والذي يقرأ التاريخ من هذه الناحية «الملوكية» لا يفهم منه غير الإعجاب بما تم على يد السلاطين المترفين من فتح عريض وعمران باذخ. وهو إذن لا يبالي بما عانت الشعوب المحكومة من استعباد وحرمان. فهو يحسبها كالأغنام لا إحساس لها. فإذا ثار ثائر منهم قال المؤرخون عنه أنه يريد إفساد الأرض وتمزيق شمل الأمة.

ياخذ المؤرخون وجهة نظر الحاكم وينسون وجهة نظر المحكوم. ولهذا يصح أن نصف التاريخ القديم بأنه أعرج يمشي على قدم واحدة. ويؤسفنا أن نرى كثيرا من المؤرخين في هذا العصر يكتبون على هذا المنوال القديم، وكأنهم لا يزالون كأسلافهم يعيشون على فضلات مواثد الحكام وينتظرون جوائزهم.

إن التاريخ البشري في الواقع عبارة عن صيرورة وحركة دائبة. والحركة لا تظهر إلا إذا كان فيها تفاعل بين عاملين متعاكسين. فالحامل الواحد معناه السكون والجمود. وقد جاء في الأمثال الدارجة: « اليد الواحدة لا تصفق ».

يجوز للضابط العسكري أن يدرس التاريخ من ناحية واحدة. فمهنته

تستوجب ذلك. وهو مضطرب إذن أن يركز نظره على الفتوح الحربية وعوامل نجاحها أو فشلها. وهو لابد أن يعجب بالفاتحين ويحترم ما تم على أيديهم من إنجازات عسكرية رائعة. فأعظم الناس في نظره هم رجال من طراز هانيبال ويوليوس قيصر ونابليون وجنكيز خان. أما من كان من طراز عيسى أو أبي ذر أو روسو فهو ليس في العير ولا في النفير.

والغريب أن معظم المؤرخين القدامى يكتبون التاريخ في هذا الضوء. فهم يحمدون للسلاطين ما فتحوا وما عمروا، ويشجبون الشعوب المفتوحة على ما شكوا منه أو ثاروا له. فالتاريخ عندهم عبارة عن سجل للفتح والعمران. أما المبادئ التي نداء به الثائرون فهي زندقة أو دعوة إلى الشغب والفوضى.

إن الباحث الاجتماعي الحديث ينظر في التاريخ نظرة أخرى. فهو محايد يدرس وقائع السلاطين الفاتحين كما يدرس وقائع الشعوب المفتوحة، فلا يدين جانباً ويبريء جانباً. الكل في نظره سواء. فإذا جاز للسلاطين أن يفتحوا الألسنة سار جاز للشعوب أن تشكو منهم وتتمرد عليهم. إن السيطرة والتمرد وجهان متلازمان من أوجه التاريخ الاجتماعي، وليس من الممكن فصل أحدهما عن الآخر. ولولا وجودهما جنباً إلى جنب لما ظهرت في التاريخ تلك النبضات الحية.



لا زال أتذكر ما كنا ندرسه في المدارس الابتدائية والثانوية، ونحن تلاميذ، من معالم التاريخ القديم. فكنا لا نفهم من التاريخ سوى أعمال الملوك، وكان علينا أن نحفظ أسماء الملوك وأسماء البلاد التي فتحوها دون أن نسأل عن المشاعر المكبوتة التي كانت الشعوب المفتوحة تعانيها عند الفتح.

شعرت ذات يوم وأنا صبي بشيء من الصراع النفسي. فقد كنت أقرأ قصص الأنبياء في البيت وقصص السلاطين في المدرسة. فأرى بينهما تناقضاً مذهلاً. فكتب الأنبياء تعطينا صورة من التاريخ معاكساً لما تعطينا إياه كتب السلاطين. فالقرآن مثلاً يحتقر فرعون وأثارة، بينما يمجّد موسى ومن تبعه من الثوار على فرعون. أما كتب التاريخ المدرسي فهي تركز نظرها على أمجاد فرعون وأمثاله وتكاد تهمل أثر المتمردين عليهم.

إن الكتب المدرسية عندنا تعلم التلاميذ على أن يكونوا ضباطاً عسكريين، لا

علماء باحثين. فهي تصور لهم التاريخ بصورة زاهية معطرة بأدوات الفرف والغالبية. أما شعور المغلوب الذي ملأ الزمان يائينه وشكواه فهو بعيد عن مخيلة التلاميذ. ولعلمهم يحسبونه غير محق في آئينه وشكواه. ذلك أنه مغلوب وليس للمغلوب حق في الحياة. ومن كان ضعيفا أكلته الأقوياء.



فرضت دروس القرآن في المدارس عندنا. ولكن التلاميذ يقرأون القرآن وهم يشعرون بسأم ما بعده سأم. فهو قد حشر في دروسهم حشرا. وهم يرون فرقا كبيرا بينه وبين ما يقرأونه في كتب التاريخ من حوادث مسلية وفتوح رائعة. ولهذا نجدهم في دروس القرآن ينتظرون رنين الجرس بفارغ الصبر. أما في دروس التاريخ فهم يشتهون أن يطول الوقت بهم لكي يتمتعوا بتلك الأمجاد الفخمة التي أقامها السلاطين بحد السيف وضرب السياط.

الملاحظ في تلاميذنا أنهم يحقرون القرآن رغم تظاهر البعض منهم بتقديسه. فهم يمجون ما فيه من تكرار لقصص الأنبياء. شكى لي أحدهم فقال: «لست أجد في القرآن سوى ما قال إبراهيم وقال نوح وقال موسى. وليس فيه غير الشكوى والتذمر وإعلان الويل والثبور. أما الحضارة الزاهية التي انتجها الأسلاف فلا أرى فيه لها ذكرا».

مشكلة هؤلاء أنهم اعتادوا على قراءة الكتب المدرسية. فإذا قرأوا القرآن وجدوه من نمط آخر فيستبشعونه ويملئون منه. وهم لو أنصفوا لعلموا أن القرآن أقرب فهمًا لروح التاريخ من جميع الكتب التي يقرأونها في المدارس. فهو يصور لنا التفاعل الاجتماعي بأجلى صورة. وحين يقرأ الباحث في ضوء النظريات الحديثة يبدو له التاريخ أمامه زاهيا بهديره وضجيجه.

التاريخ في القرآن عبارة عن صراع مرير بين رجال من طراز فرعون ورجال من طراز موسى. وفي كل زمان موسى وفرعون. قالتاريخ اذن لا يهدأ ولا يفتر. فهو يطلع علينا في كل يوم بطور جديد ينسينا الماضي ويحركنا نحو المستقبل.

يذم القرآن بني إسرائيل. ولكنه يمدح أنبياءهم. فبنو إسرائيل قد غروا بأنفسهم واعتبروا أنفسهم «شعب الله المختار» وهم يطمحون أن يظهر من بينهم ملك فاتح يسودهم على شعوب العالم. أما أنبياء بني إسرائيل فهم يرون غير هذا الرأي إذ كانوا دعاة ثورة وإصلاح أكثر مما كانوا دعاة فتح وسيطرة^(١).

يؤكد القرآن في بعض آياته على حقيقة اجتماعية لم يلتفت إليها أحد من

المؤرخين القدماء. إنه يقول: إن الله لا يكاد يرسل نبيا إلى قوم حتى يقاومه المتطرفون منهم ويتبعه المستضعفون. والقرآن يذكر القول المترفين ويحصرها بالنقاط التالية:

(1) يقول المتطرفون: «إنا وجدنا آباءنا على ملة وإنا على آثارهم مقتدون»^(١).

(2) وكذلك يقولون: «نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين»^(٢).

(3) ويقولون للنبي: «أنؤمن لك وأتبعك الأذلة»^(٣). ويقولون له أيضا: «ما نراك إلا بشرا مثنا وما نراك أتبعك إلا الذين هم أراذلنا بالدي الرأي وما نرى عليكم من فضل بل نظنكم كاذبين»^(٤).

إن البحوث الاجتماعية الحديثة توافق القرآن من هذه الناحية موافقة تكاد أن تكون تامة. فالمتطرفون في كل أمة يقاومون الحركات الاجتماعية الجديدة وهم يعتزون بتقاليدهم الموروثة أولا، وبأموالهم المعنوية ثانيا وبمكائنتهم الاجتماعية ثالثا. وهذا يشبه ما قال به القرآن إلى درجة تدعو إلى التأمل.

والقرآن يصف النزاع بين الأنبياء والمترفين وصفا مسهبا فيه شيء كثير من التكرار. والمقصود من هذا التكرار أن يفهم القارئ أنه يعيش في زمن لا يختلف عن الأزمان السالفة، وأن عليه واجبا اجتماعيا تجاهه، وأنه يصنع التاريخ كما صنعه الأولون.



أخذ المسلمون في عهودهم المتأخرة يفهمون القرآن على غير حقيقته. فهم اعتبروه سجلا للعلوم والفنون على اختلاف أنواعها. ففيه أسرار الذرة والفلك، وفيه الأدوية والعقاقير، وفيه الجغرافية وعلم طبقات الأرض. وهم يناشدون كل عالم أن يقتبس علومه من القرآن. وإذا عجز العالم عن العثور عما يطلبه فيه كان ذلك دليلا على قصور ذهنه، فهو لو صبر على البحث لوجد في القرآن كل ما يروم.

قد يصح أن نقول أن هذه أفكار سلطانية نشرها بين المسلمين أولئك الكهان الذين عاشوا على فضلات موائد المترفين، إذ هي أفكار تُخدّر عقول المسلمين وتجعلهم يرضخون لجور حكامهم ويهملون ما جاء به القرآن من مبادئ الحركة والدفاع الاجتماعي. ولو فهم المسلمون مقاصد القرآن حق فهمها لما استطاع المسلمون أن يستغلوها باسم الدين أو يتلذذوا بأمر الله.

الواقع أن كثيرا من خلفاء المسلمين لا يختلفون عن فرعون إلا قليلا. فهم مترفون سفاكون وحجتهم في ذلك: «إننا وجدنا آباءنا على ملة وإننا على آثارهم مقتدون».



يقول نيتشه: «الدين ثورة العبيد». ويقول ماركس: «الدين أفيون الشعوب». وفي الحقيقة أن الدين ثورة وأفيون في آن واحد. فهو عند المترفين أفيون وعند الأنبياء ثورة. وكل دين يبدأ على يد النبي ثورة ثم يستحوذ المترفون عليه بعد ذلك فيحولونه إلى أفيون. وعندئذ يظهر نبي جديد فيعيد لها شعواء مرة أخرى.

والأنبياء قد اتخذوا في كفاح المترفين سبلا شتى. فبعضهم من اتخذ طريق الثورة الإيجابية كموسى، ومنهم من اتخذ طريق الثورة السلبية كعيسى، ومنهم من مزج بين الطريقتين كمحمد. اختلفوا في الوسيلة ولكن غايةهم كانت واحدة هي مكافحة المترفين الظالمين والدعوة إلى مبادئ العدالة والمساواة.

يريد المترفون أن يرجعوا بالمجتمع إلى الوراء. ويريد الأنبياء أن يسيروا به إلى الامام. وبواسطة هذا التناقض الاجتماعي تنمو الحضارة من جهة ويتطور المجتمع من جهة أخرى.



ومما يجدر ذكره أن المترفين يقدمون للمجتمع البشري خدمة كبرى دون أن يشعروا. إنهم مناهضو الأمن وحفظ النظام الاجتماعي. ولولاهم لعمت الفوضى واكل الناس بعضهم بعضا. وقد قيل قديما: «الحكومة الجائرة خير من الفوضى». وهذا قول صحيح إلى حد لا يستهان به. فالحكومة تأخذ من الناس قسما من أموالهم، ولولاها لذهبت أموالهم كلها طعاماً للصومس وقطاع الطريق. والمترفون يقدمون للبشرية خدمة أخرى، فالترف الذي ينهمكون فيه من شأنه أن يشجع العمران والفن وبعض العلوم أحيانا. فهم يستخدمون في ملذاتهم عددا كبيرا من الفنانين والصناع الماهرين. ولولاهم لما وجد الفن سوقه بين الناس.

إنهم يظلمون الناس كثيرا. وكل قصر عامر يشيدونه إنما يكسح في سبيله آلاف العمال والعبيد. وقد يموت كثير منهم تحت ضرب السياط. ولكن ذلك يؤدي في عين الوقت إلى ازدهار العمران ونمو الفنون والعلوم.

لو كان الناس كلهم أنبياء وأتباع أنبياء، لما تقدمت الحضارة المادية طبعاً. فالأنبياء زُهاد ليس من شأنهم أن يسكنوا القصور الباذخة أو يعيشوا بين هز البطون أو دق الطنبور. إنهم يركزون جهودهم في إنتاج الناحية المعنوية من الحضارة. أما الناحية المادية منها فهي من صنع المترفين الفاشمين.

إن التفاعل المستمر بين المترفين والأنبياء على توالي القرون هو الذي أنتج لنا هذه المدنية الحديثة التي نتمتع بها الآن. والمدنية الحديثة قد امتازت بأمرين يمكن اعتبارهما من عجائب التاريخ: هما الحكومة الديمقراطية من ناحية والتقدم العلمي من الناحية الأخرى. وهذان الامران لم ينشأ دفعة واحدة. فكل منهما هو نتاج سلسلة طويلة من الجهود المتواصلة ساهمت فيها جميع الأمم. إن كل أمة متمدنة في التاريخ أنتجت سلاطين مترفين وأنبياء ثائرين. وليس من الممكن أن يظهر المترفون في أمة دون أن يظهر تجاههم أنبياء أو أشباه أنبياء على وجه من الوجوه.

ولنا أن نقول أن العلم نوعان: علم الدين الذي يمثل تعاليم الانبياء، وعلم الدنيا الذي يمثل ترف السلاطين. يقول النبي محمد: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل» ومعنى هذا أن حفلة علوم الدين هم أنبياء ثائرون. ولكن الكهان يحولون علوم الدين إلى علوم ترفية يثثذ بها السلاطين. ولهذا نجد النزاع بين الانبياء والمترفين يتمثل أحيانا في صورة فكرية تكون العقائد فيها بمثابة السيوف التي يتصارع بها الخصوم.

رب سائل يسأل: لماذاكثر ظهور الأنبياء قديما ولم يظهر منهم أحد في العصور الحديثة؟ السبب في ذلك يرجع إلى ما طرأ على الفكر البشري من انقلاب. فقد كان الناس قديما أولي نزعة دينية عميقة. أما الآن فقد أخذت عقولهم تصطبغ تدريجيا بالصيغة العلمانية. ولهذا أصبحوا يتأثرون بالنظريات العلمية أكثر مما يتأثرون بالأفكار الغيبية. ولو ظهر في عصرنا نبي لما صدق به إلا قليل من الأغبياء. وربما كان هذا مصداقاً بما تنبأ به الرسول حيث قال: «لا نبي بعدي».

كان السلاطين قديما يستعبدون الناس باسم الدين. فهم في نظر الناس ظل الله في الأرض. ولذا كان الناس لا يفهمون الثورة إلا إذا جاءتهم على لسان نبي

أرسله الله لإنقاذهم. لقد كان من المستحيل على زعيم اجتماعي أن يثير الناس على حكاهم دون أن يحمل رسالة ألوية تخوله ذلك. فما دام السلطان يحكم بأمر الله فلا بد أن يكون التأثير مرسلًا من الله.

والملاحظ أن كل سلطان يحيط به جماعة من الكهان يمجدون أمره ويدعون الناس إلى طاعته. ولهذا نجد العداء مستحكما بين الأنبياء والكهان في جميع مراحل التاريخ القديم. والكهان في العادة لا يحبون أي تجديد في دينهم الذي ورثوه عن الآباء. فالتجديد مهما كان نوره خطر عليهم لأنه يهدد مكانتهم ومكانة سيدهم السلطان. ولهذا فهم يلتزمون في دينهم الطقوس الشكلية ويحرصون على المحافظة عليها بلا تبديل. والطقوس تؤدي إلى تجميد العقول، حيث يقوم الناس بها وهم يظنون أن الله لا يريد منهم سواها. ولا شك أنهم يفرحون حين يجدون السلطان حريصا على القيام بتلك الطقوس، ومن هنا تسود بينهم الأسطورة القائلة: «إن السلطان ظل الله في الأرض».

إن كل دين يحتوي على ظاهر وباطن. أما باطنه فيتمثل بالمبادئ الاجتماعية التي دعى إليها النبي في أول أمره. ولا يكاد يمر الزمن على الدين حتى يستلم زمامه الكهان. وعندئذ ينسى الناس مبادئ الدين الأولى ويهتمون بالطقوس الشكلية. إذ يتخيلون الله كأنه سلطان من السلاطين لا يريد من رعيته سوى إبداء الخضوع له ولا يبالي فيها سوى ذلك بشي.

ومما يلفت النظر أن المترفين هم أقدر من غيرهم على القيام بالطقوس الشكلية. ولديهم من المال الفائض ما يشيدون به الأوقاف الواسعة والمعابد الباذخة، فيخيل للناس بأنهم أقرب إلى الله من غيرهم. ولعلمهم يعتقدون أن الله مترف مثلهم.

حين ندرس تاريخ الأمة الإسلامية نجده يجري في نفس الطريق الذي جرى فيه تاريخ الأمم الأخرى. والمسلمون بشر كسائر الناس. وليس من المعقول أن يسيروا في تاريخهم سيرا شاذًا يمتازون به عن غيرهم من البشر.

لقد ظهر في الإسلام سلاطين مترفون، ولا بد أن يظهر إزاءهم ثوار

متذمرون على أي حال. وقد تنبأ عمر بذلك حين شاهد الغنائم الهائلة من الجواهر والذهب والفضة فقال: «أجل، ولكن الله لم يعط قوما هذا إلا ألقى بينهم العداوة والبغضاء»^(٦).

وكان عمر يخاف على الإسلام من قريش، فهي قد كانت في أيام الجاهلية مترفة لها مكانتها العالية وسلطانها الباذخ. وليس من المستبعد أن تحاول قريش السيطرة على الإسلام فترجع إلى ترغها السابق وتستعيد الناس من أجل ذلك. يقول الدكتور طه حسين: «وكان السيد من قريش رجلاً أثراً شديد الطمع بعيد الهم عظيم المكر، كلما حزبه المشكلات عرف كيف يستقبل ما حذب من الأمر، وكيف يخرج منه سالماً معافى موفوراً. عرف هذا كله في قريش، فلم تستطع أن تخدعه عن نفسها، بل لم يستطع إقبالها على الإسلام وإذعانها لسلطانها أن يغير رأيه فيها...»^(٧).

وحين تذكر قريشا يجب أن لا ننسى بني أمية، فبنو أمية كانوا مركز الثقل من قريش. وهم الذين دبروا الحرب على النبي وحاولوا القضاء عليه وعلى دعوته. ولو استطاعوا لفعلوا. وعندما أكرهوا على دخول الإسلام بعد الفتح وصفهم عمار بن ياسر بأنهم «استسلموا وما أسلموا».

لقد ظهر في قريش على أي حال جماعة من المؤمنين الأخيار اعتنقوا الإسلام في بدء أمره وجاهدوا فيه. وهؤلاء لا يصح أن يقال عنهم أنهم من قريش قلباً وقاليباً. إنهم كانوا أولى نسب قرشي ولكن قلوبهم كانت محمدية الهوى. وما قريش التي نعتيها في حديثنا هذا إلا تلك الزمرة التي التفت حول بني أمية في بدء الدعوة وصارت بعد ذلك تحاول السيطرة على الخلافة.

وقريش هذه لم تفهم الإسلام على أنه دين. إنما فهمته على أنه دولة من شأنها السيطرة على الخلافة. وقد لاحظنا هذا بوضوح في زعيم قريش أبي سفيان. فهو عندما رأى جيوش الإسلام تفتح مكة قال لصاحبه العباس عم النبي: «والله يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن أخيك الغداة عظيماً!» فقال له العباس: «إنها النبوة» فقال أبو سفيان: «نعم إذن»^(٨). ويقال أن أبا سفيان خاطب عثمان عندما تولى الخلافة: «قد صارت إليك بعد تيم وعدى فادرهما كالكرة واجعل أوتادها بني أمية، فإنما هو الملك ولا أدري ما جنة ولا نار» فصاح به عثمان: «قم عني فعل الله بك وفعل»^(٩).

ويروى مثل هذا عن مروان بن الحكم في أيام عثمان. فقد خرج إلى الثوار يقول لهم: «ما شأنكم قد اجتمعتم كأنكم جئتم لنهب. شأمت الوجوه... جئتم لتنزهوا ملكنا... أرجعوا إلى منازلكم فإنا والله ما نحن مغلوبون على ما في أيدينا»^(١٥).

وقد روى مثل هذه الروايات عدد كبير لا مجال هنا لذكرها. وكلها تشير إلى أن بني أمية كانوا من أهل العصبية والحمية الجاهلية حيث أرادوا أن يحولوا الخلافة النبوية إلى ملك دنيوي. وليس هذا بمستغرب منهم. فهم أناس قد مروا على إحتقار الإسلام والانتقام من قيمته. وقد مضت عليهم عشرون سنة وهم يحاربون محمداً. ولا بد أنهم كانوا يتحدثون في مجالسهم وبيوتهم آنذاك بمطالب محمد وينسبون إليه الطمع وحب السلطان. ومن الصعب عليهم بعد أن دخلوا في الإسلام أن يجردوا قلوبهم مما انغرز فيها من كراهة محمد وإحتقار دينه. والفكرة إذا تغلغلت في أعماق اللاشعور صعب اقتلاعها من الجذور.

يقول سعيد بن المسيب: إن النبي رأى بني أمية في منامه وهم على المناير نساه ذلك فأوحى الله إليه: «إنما هي دنيا أعطوها فقوت عينه بذلك وذلك قوله تعالى: «وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ونخوفهم فما يزيدهم إلا طغيانا كبيرا»^(١٦).

ويعلق الألويسي على ذلك قائلا: «ومعنى جعل ذلك فتنة للناس جعله بلاء لهم ومختبراً، وبذلك فسره ابن المسيب. وكان هذا بالنسبة إلى خلفائهم الذين فعلوا ما فعلوا، وعدلوا عن سنن الحق ما عدلوا...»^(١٧).

إذا صح حديث الرقيا هذا فهو يدل على ما كان يشغل بال النبي من أمر بني أمية. والنبي يعرف بني أمية معرفة شخصية وقد خبر مؤامراتهم ومكائدهم في حياته. وربما أحس بما سوف يفعلونه بعد وفاته.

كان محمد نبيا وكان فوق ذلك رجلا مجريا حنكته الأيام. ويبدو أنه أدرك ما سوف تتطور الحوادث إليه بعد وفاته.

حارب محمد قريشاً حرباً شعواء حتى استطاع أخيراً أن يدخلها في دينه. ولعله كان يدري أنها سوف لا تهدأ حتى نسترجع مكانتها القديمة عن طريق الدين أو طريق غيره.

إن الرؤيا التي رآها من بني أمية في أواخر أيامه تشير، إن صحت، إلى أنه كان حذرا منهم، وأنه كان يخشى أن تؤول الخلافة إلى أيديهم فيلعب بها حسبانيهم.

ويروي عنه أنه قال: «الخلافة ثلاثون سنة ثم تعود ملكا»^(٢٣). ونحن لا ندري أقال النبي ذلك حقا أم نسبه إليه الرواة عندما شاهدوا ظلم بني أمية. ومهما يكن الحال فهو يكمل حديث الرؤيا ويفسرهم. وليس من المستبعد أن يتنبأ النبي بالحوادث المقبلة وأن يحذر أمته منها. والنبي يعرف أن أمته ستجري على سنة من جاء قبلها من الأمم. وقد ثبت في غير موضع من المسيحيين وغيرهما أن النبي قال لأصحابه: «لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لاتبعتهم»^(٢٤).

وقد يقول قائل: «إذا كان النبي يعرف هذا من بني أمية فلماذا لم يتخذ الوسائل الناجعة لكفاحهم أو إبعادهم عن الغاية التي كانوا يسعون إليها؟».

إن هذا القول لا يختلف عن أي قول آخر من أقوال المفكرين الأفلاطونيين. فهم يعتقدون أن النبي كان قادرا على تغيير الطبيعة البشرية أو تحويل مجرى التاريخ عن طريقه المحتوم.

يصف القرآن محمدا بأنه كان مذكرا لقومه لا مسيطرا عليهم. فالنبي إذن لا يملك إزاء قومه إلا أن يذكرهم وينصحهم، ثم يتركهم بعد ذلك للأحداث تفعل بهم ما تشاء. وهل يعتقدون إنسان، مهما كانت عظمتة وحكمته، أن يصب التاريخ في القالب الذي يريده. التاريخ البشري أقوى وأعمق من أن يؤثر فيه النصيح والتذكير. أما المفكرون الطوباويون الذين يريدون تحويل التاريخ عن مجراه الطبيعي فهم أولو عقول ضيقة لا تتعدى أقوالهم نطاق البرج العاجي الذي يعيشون فيه.

لو فرضنا أن النبي أراد متابعة الأفلاطونيين في آرائهم العاجية فقتل بني أمية أو شردهم في الأفاق. فهل يكفي ذلك لإجتثاث الظلم من جذوره في الإسلام. الواقع أن جذور الظلم كامنة في كل مجتمع بشري. ولو أن النبي أراد القضاء على كل من يميل إلى الظلم من أمته، لقضى على الناس أجمعين. إن كل إنسان ظالم حين تنهيا له الظروف الملازمة. ولو لم يظهر بنو أمية في الإسلام

لظهر غيرهم مكانهم.

نحن قد نرى إنساناً تقياً قد يبع صوته في الدعوة إلى العدل والصلاح، فنحسبه عادلاً في صميم طبيعته. وهذا خطأ. إنه يدعو إلى العدل لأنه مظلوم، ولو كان ظالماً لصار يدعو إلى الصوم والصلاة.

أرجو من القاريء أن يتخيل نفسه مترقاً يعيش في قصر باذخ ويحف به الخدم والحشم وتهز الجواري بطونهن بين يديه. فلا شك أنه سيرضى بهذه الحالة ويطمئن إليها. وإذا اعترض عليه معترض غضب عليه وأخذ يدلي بالحجج المنطقية للدفاع عن نفسه.

ينعى ويلز على محمد كونه لم يعين للخلافة نظاماً واضحاً يهتدي الناس به ويتجنبون ذلك النزاع الهائل الذي قام حول الملك من بعده^(٢). ونحسب أن ويلز في هذا لا يختلف عن الأفلاطونيين كثيراً. فهو يظن أن محمداً كان قادراً على تعيين نظام ثابت يهتدي الناس به ولا يختلفون عليه. ويلز ينسى أن الناس اختلفوا في تفسير كل شيء قال به النبي أو قال به القرآن. وقد نزل القرآن بلسان عربي واضح كل الوضوح. ولكن الناس ذهبوا في تأويل كل آية منه مذاهب شتى، وفسروه كما يشتهون. ألا يجوز أن يختلفوا على تفسير كل ما يأتي به النبي في أمر الخلافة ويتنازعون على تأويله. أيستطيع النبي أن يأتي بنظام أوضح من القرآن؟ وانظر ما صنع المسلمون بالقرآن!

وجد أبو الهذيل العلاف رجلاً مشدوداً إلى الحائط وهو يسأل سؤالاً حول الخلافة لا يستطيع أحد أن يجيب عليه. وقد جرت بينه وبين العلاف المحاورة التالية:

الرجل: ما تقول في رسول الله؟ أمين هو في السماء والأرض؟

العلاف: نعم.

الرجل: أوجب أن يكون الخلاف في أمته أم الوفاق؟

العلاف: بل الوفاق.

الرجل: قال تعالى: «ما أرسلناكم إلا رحمة للعالمين» فما باله ما قال هذا خليفتم من بعدي؟ وقد نص على الوصية وحرص عليها!

حار العلاف ولو يجد للسؤال جوابا. فلوى عنان دابته وذهب إلى المأمون يقص عليه قصة الرجل. فاستدعاه المأمون ومن حوله في محضر من العلماء الأفاضل وأعاد الرجل سؤاله فلم يستطع أحد أن يجيب عليه...

مشكلة المأمون ومن حوله من العلماء الأفاضل أنهم ينظرون في أمور المجتمع في ضوء المنطق القديم. فهم يشابهون ذلك المجنون الذي شد نفسه إلى الحائط. كلهم طوباويون يعتقدون بأن النبي يستطيع بكلمة واحدة أن يزيل أسباب النزاع من بين البشر ويجعلهم أمة واحدة يعيشون في إخاء ووثام إلى يوم القيامة.

إنهم ينسون ما جاء به القرآن في هذا الصدد إذ قال: «ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين»^(١٩).

فالبشر كانوا مختلفين ولا يزالون مختلفين. وسيظلون مختلفين إلى ما شاء الله. ولا يستطيع أي نظام أن يمنع عنهم الاختلاف، إذ أن ذلك يخرجهم من طبيعتهم البشرية.



لقد وحد محمد العرب ووجههم نحو الفتح. والفتح لا بد أن يؤدي إلى ظهور طبقة مترفة تنعم بما تدر عليها الغنائم من ملذات. وذلك تطور اجتماعي محتوم لا مناص منه. وهنا قد يسأل سائل فيقول: «إذا كان محمد يدري ما سوف يجر الفتح على أمته من ترف وجور فلماذا أمر به وحرص عليه؟» وهذا قول لا يختلف عن القول الذي سبقه في طبيعته المنطقية.

كان العرب قبائل بدوية يغزو بعضها بعضا. وهم كانوا ينتظرون من يوحدهم ويرمي بهم نحو العالم يفتحونه ولو لم يظهر محمد لربما ظهر قبيهم رجل من طراز جنكيز خان أو تيمورلنك. والعالم القديم كان مهددا بين كل حين وآخر بعوجة بدوية تجتاحه وتؤسس الدول الفاتحة فيه.

ومن مزايا محمد أنه ترك في أمته أثرين مختلفين. فهو قد وحد العرب

ووجههم نحو الفتح من جهة، وهو من الجهة الأخرى قد علمهم ديننا فيه قسط كبير من تعاليم العدالة والمساواة. ولهذا وجدنا العرب الفاتحين يحملون القرآن في يد والسيف في اليد الأخرى. فالسيف من طبيعته القسوة والظلم والقرآن من طبيعته الثورة والدعوة إلى العدل.

ومن هنا وجدنا في كل بلد يفتحه العرب ثورة ثنائي «والمحمداه».

لو قارنا بين محمد وجنكيز خان لوجدنا بونا شاسعا. فمحمد لم يوجه العرب نحو الفتح من أجل الفتح ذاته. إنما قصد من الفتح إنقاذ الشعوب المفتوحة مما كانوا يعانونه من ظلم الفاتحين قبله. وقد صرح القرآن بذلك حيث وصف اتباع محمد بأنهم «الذين إن مكثهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور» (17).

وجه جنكيز خان المفعول نحو الفتح. فكانوا كلهم من طراز واحد: يخربون البلاد وينهبون العباد دون أن يكون للشعوب المفتوحة حق الاعتراض عليهم. أما العرب فقد فتحوا البلاد وهم يحملون القرآن. ومن هنا أصبح القرآن ملاذ كل من يشكو أو يتذمر: ففتح من ذلك تياران متضادان. تيار فاتح وآخر تائر. وبين الفتح والثورة نشأت تلك الحضارة الكبرى التي امتاز بها الإسلام.

يحاول بعض المستشرقين ذم الإسلام إذ وصفوه بأنه كان يحمل القرآن بإحدى يديه والسيف باليد الأخرى. وما دروا أنهم يمدحون الإسلام من حيث أرادوا ذمه. فالإسلام قد أنتج بهاتين اليدين تفاعلا اجتماعيا لا يخمد له أوار. فكان يخضع الناس من جانب ويثيرهم من الجانب الآخر. فانبعث من هذا التناقض بين الإخضاع والإثارة حركة اجتماعية قلما نجد لها مثيلا في التاريخ.

ومما بلغت النظر أن محمدا ترك من بعده أصحابا على نوعين. فكان بعضهم قد تدربوا على يد محمد وعانوا معه أنواع البلاء والاضطهاد. وهؤلاء كانوا حملة رسالته الدينية في الناس. أما الآخرون فكانوا حملة السيوف وعلى يدهم تم الفتح.

وفي أيام الخلفاء الراشدين كان حملة الدين بمثابة صمام الأمن في الجيوش الفاتحة. فكانوا لا يرون قسوة أو تعذيباً حتى يقاوموه ويشتدوا في ردهه. ومعنى هذا أن الفتح الإسلامي يختلف عن أي فتح آخر من الفتح القديمة. فهو لا يحتوي على جنود محاربين فقط، إنما كان يحتوي فوق ذلك على قراء مؤمنين يقفون في جانب الشعوب المفتوحة ويؤيدونها في شكواها.

يقول أبو يوسف: أن أحد الصحابة شاهد ذات يوم جماعة من أهل الذمة وهم يعذبون من أجل الجزية، فدخل على أمير الجيش يردعه ويذكره بما قال النبي: «لا تعذبوا الناس لأن الذين يعذبون الناس في الأرض يذهبهم الله في الآخرة» (18). ويروي المؤرخون روايات عديدة من هذا النوع، وهي تدل على أن جيش الإسلام لم يكن كجيش الرومان أو المغول يقسو على الناس فلا يردعه أحد.

كان جيش الإسلام يحتوي على النقيضين. وقد رأت منه الشعوب المفتوحة بدا تجرح وأخرى تمسح. ومن هنا جاء قول غوستاف لوبون: «لم يشهد التاريخ فاتحاً أرحم من العرب». كان العرب فاتحين وفيهم طبيعة كل فاتح، ولكن فيهم طبيعة أخرى بعثها النبي في زمرة من أصحابه المخلصين. فكان هؤلاء الأصحاب دعاة العدل والرحمة في كل مكان ذهبوا إليه.



استمر الفتح الإسلامي على هذا المنوال طيلة عهد الخلفاء الراشدين. فلما ظهرت الدولة الأموية أخذ شيء من التغيير يحدث فيها تدريجياً، وهذا التغيير نشأ من كون الصحابة والتابعين صاروا ينتقدون سياسة الدولة الجديدة ويبتعدون عنها.

إلتف حول الدولة الأموية جماعة من المتزلفين وأخذوا يتظاهرون أمام الناس باسم الدين. وهم لم يكونوا في الواقع سوى كهان، شأن أية جماعة من رجال الدين يحيطون بالسلطان ويدعون له. أما الصحابة الحقيقيون ومن جاء بعدهم من التابعين فقد ساروا في حياتهم سيرة أخرى، إذ اتخذوا لهم المساجد مراكز يثبتون منها تعاليمهم المحمدية، ونشأ بين المسجد والقصر حينذاك صراع عميق.

كان حملة القرآن وحملة السيف في عهد الخلفاء الراشدين جبهة واحدة، كما أسلفنا. أما في عهد الدولة الأموية فقد صار حملة السيف في جانب وصار حملة القرآن في الجانب الآخر. وبعبارة أخرى: كان الدين والدولة متعدين، فافترقا في عهد بني أمية. ومن هنا بدأ التدافع الاجتماعي يأخذ شكلا جديدا فيه شيء كثير من العنف والخصومة العنيفة.

ظهر في جانب الدولة رجال من طراز بسر بن أرطاة والحجاج ابن يوسف ومسلم بن عقبة وشمر بن ذي الجوشن. أما في جانب الدين فظهر رجال من طراز الحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلي ابن الحسين وسعيد بن جبير. أولئك اتخذوا لهم السيف ديناً وبرعوا فيه. هؤلاء اتخذوا القرآن ديناً واتخذوا يثون تعاليم الثورة المحمدية بين الشعب المفتوح.

عندما اشتد الحجاج على الموالي وأخذ يفرض عليهم الجزية رغم إسلامهم، خرج جماعة من زهاد البصرة إلى الموالي يواسونهم. وهناك حدث، كما يقول الرواة، عويل وبكاء، وصاروا يهتفون جميعاً: «وامحمداه».

تعطينا هذه الحادثة نموذجاً للصراع الذي نشأ في عهد بني أمية بين الدين والدولة. فحملة القرآن أصبحوا في جانب الشعب المفتوح يؤيدونه على الفاتح.

ومما يلقت النظر أن معظم الذين أيدوا الدولة بسيفهم كانوا من العرب، بينما كان معظم حملة الدين من الموالي^(١٢). وهذه ظاهرة لم نجد لها أثراً كبيراً في أيام الراشدين. ذلك أن حماة الدين وحماة الدولة كانوا حينذاك من العرب. فلما تعصب بنو أمية للعرب وسودوهم على الموالي، مال الموالي إلى الدين واتخذوه سلاحاً في أيديهم يحاربون به السيادة العربية.

إن الاستقطاب الاجتماعي والفكري لا يد من ظهوره في مثل هذه الظروف. وكلما اندفع قوم في جانب اندفع خصومهم نحو الجانب الآخر. ونحن لا نستطيع أن نضع اللوم في هذا على قوم دون قوم. فكما يحدث التجاذب والتنافر في عالم الكيمياء والفيزياء يحدث كذلك في عالم الاجتماع البشري. ولا بد مما لا يد منه.



يذكر الدكتور بديع شريف الصراع بين الموالي والعرب ولكنه يضع اللوم على الموالي ويبرئ منه العرب. وهو يقول أن العرب كانوا يعتدون بتقاليدهم

وشمائلهم ويعتزون بدمهم ويرون أن المولى لا يكون كفتاً للعربي لأن الدين لم يتمكن من قلب المولى ولأن فيه صفات كثيرة لا تؤوله لذلك وكانوا يأخذون على الموالي أموراً لا تتفق مع مبادئ الإسلام منها: أنهم يتآمرون عليه، ويخالفون قواعده باشتهارهم بشهادة الزور، ومنها عدم الوفاء والخور والعجمة...⁽²⁶⁾

ويأتي الدكتور بديع بأمثلة تاريخية عديدة يحاول بها تأييد وجهة نظر العرب. وهو يعتقد أن العرب هم أصل الحضارة الإسلامية ودعامة كيانها. أما الموالي في نظره فهم سبب هدمها وانهارها.

لست هنا بصدد مناقشة الدكتور بديع حول رأيه هذا، ولكني أود أن ألفت نظر القارئ إلى أن هذا الرأي يفهم التفاعل الاجتماعي من جانب ويهمل الجانب الآخر. فهو يذم الموالي لصفات ينسبها العرب إليهم، وينسى أن الموالي نسبوا إلى العرب صفات مقابلة.

لم يخلق الله قوما خالصين من العثائب. فلو كان العرب ينسبون إلى الموالي شهادة الزور وعدم الوفاء والخور والعجمة، وكان الموالي بدورهم ينسبون إلى العرب الحمية الجاهلية والعصبية القبلية.

وقد يصح أن نقول أن الموالي والعرب كانوا جميعاً بعيدين عن روح الإسلام إلا النادر منهم. والإسلام باعتباره مجموعة من مبادئ المساواة والأخلاق الفاضلة هو بعيد عن صفات جميع الأقوام كما هم عليه في الواقع. فالناس في حياتهم الواقعية متأثرين بعاداتهم الراسخة وما ورثوا عن الآباء من تقاليد. وهم حين يدخلون الدين لا يأخذون منه سوى ما ينفعهم في تنازع البقاء.

يقول الحسين بن علي: «الناس عبيد الدنيا والدين لعق على السفتهم يحطونه ما درت معائشهم فإذا حصوا بالبلاء قل الديانون». وهذه حكمة اجتماعية يجب على الباحث المحايد أن يضعها أمام نظره حين يدرس تاريخ أمة من الأمم.

حمل العرب السيف في سبيل الإسلام وهم يريدون منه الغنيمة طبعاً. واعتنق الموالي الإسلام وهم يريدون به مقاومة العرب حسب مبادئ العدالة والمساواة التي جاء بها الإسلام. وكل فريق اتخذ الدين سلاحاً بيده يحارب به خصمه.

ولا عتب على أي فريق منهم في ذلك. فالإنسان يريد أن يعيش قبل كل شيء. وهو يتمسك بالمثل العليا حين يجد فيها منفعة في حياته. أما إذا وجد منها

مضرة نسيها أو استبدل بها غيرها.

والناس الذين كانوا يعيشون في عهد بني أمية هم أنفسهم يعيشون بيننا الآن. ولا ننتظر من أولئك الناس أن يكونوا أفضل من هؤلاء. فالناس والأيام واحدة.

أخذ الحجاج يقتل الناس وهو فخور. فهو ينصر الإسلام بسيفه كما زعم. وعند هذا قام الموالي ينادون: «وامحمداه». ولو أن الموالي كانوا هم الفاتحين لثار الحجاج عليهم وأخذ ينادي «وامحمداه» أين العدالة والمساواة التي جاء بها محمد بن عبدالله؟

على هذا المنوال يتحرك التاريخ. ولولا ذلك لجعد التاريخ ووقف عند حد ثابت لا يتعداه.

إن الدين له دوره في التاريخ، كما أن للدولة دورها فيه. ومن ينبغي أن يدرس التاريخ بمنظار أحدهما ويهمل المنظار الآخر كان كمن يشتهي من التاريخ أن يقف. وهذا مستحيل.

يدافع الذهبي عن الحجاج فيقول: «أفادت شدة الحجاج فوطدت ملكا وقطعت مفاسد وأمنت مخاوف ثم خلد نفعها إلى الأبد وزال ضررها بزواله»^(٣٩). والذهبي ينظر بمنظار الدولة وحدها. أما الدين وما جاء به من مبادئ المساواة فأمره حين عنده. ولو كان الناس كلهم مثله يؤمنون بالحجاج وأمثال الحجاج ويخضعون لهم لما قام في العالم دين ولما حدث أي تدافع اجتماعي يؤدي إلى بناء الحضارة.

إن الدين والدولة أمران متنافران بالطبيعة. فإذا اتحدا في فترة من الزمن كان اتحادهما مؤقتا، ولا مناص من أن يأتي عليهما يوم ويفترقان فيه. وإذا رأينا الدين ملتصقا بالدولة زمنا طويلا علمنا أنه دين كهان لا دين أنبياء. وما أولئك المعممون الذين آزروا الدولة في جميع أطوارها إلا مشعوذون من طراز الكهنة الذين آزروا فرعون، والسدنة الذين أيدوا نيرون، والتجار الذين قاتلوا تحت راية أبي سفيان رضي الله عنه. إنهم يرضون لفرعون أن يستعبد الناس ولا يرضون للناس أن ينتقموا عليه استعباده. يحق للسلطان أن يقسو ولا يحق للرعية أن تشكو. وهذا رأي يلاثم مزاج الخرفان، لا مزاج بني آدم.

إن الدين الحقيقي لا يستطيع أن يماشى الدولة طويلا. فطبيعته المثالية

الصاعدة تحفره على الإفتراق عن الدولة عاجلا أم آجلا. ومعنى هذا أن القرآن والسيف متناقضان. فإن اتحدا وبقي على اتحادهما كان ذلك دليلا على وجود عيب في أحدهما. فلا بد أن يتنازل السيف عن قسوته أو يتنازل القرآن عن ثورته. وإذا خرج أحدهما عن طبيعته انقلب إلى شيء آخر.

اتضحت معالم الدولة في عهد عمر لأول مرة في تاريخ الإسلام. وكان الذين يسوسون الدولة آنذاك من الصحابة الذين تلقوا تعاليم الإسلام من يد نبيه ومرنوا على الثورة معه. وكان عمر ينظر الصحابة بإحدى عينيه وينظر جيوشه الغاتحة بالآخرى. وقد وهب عمر من الحنكة وبعد النظر قسما كبيرا. ولكنه رغم ذلك كان يشعر بالصعوبة حين كان يحاول التوفيق بين نزعة الدين ونزعة الدولة في مملكته المترامية الأطراف.

قال عمر ذات يوم والناس حوله، "والله ما أدري أخليفة أنا أم ملك. فإن كنت ملكا فقد وصلت في أمر عظيم!" فقال أحد الحاضرين، "يا أمير المؤمنين إن بينهما فرق وأنت إن شاء الله لعل خير... إن الخليفة لا يأخذ إلا حقا ولا يضعه إلا في حق وأنت بحمد الله كذلك. والملك يعسف الناس ويأخذ مال هذا فيعطيه هذا". فسكت عمر وقال، "أرجو أن أكونه".

يرجو عمر أن يكون خليفة لا ملكا. ويدعونا الإنصاف أن نعترف أنه وفق في ذلك توفيقا كبيرا. وقد يصح القول بأن الدين والدولة في أيام عمر كانا مثل زوجين يعيشان في شهر العسل. إنهما متناهران من حيث المزاج ولكن شهر العسل قد وحد بينهما إلى أمد. ولا بد أن ينقضي هذا الشهر في أحد الأيام فيبدا الخصام بينهما وقد ينتهي بالطلاق.

فرح أصحاب محمد بالفتح الذي تم في عهد عمر، لأن الله قد مكنهم في الأرض كما وعدهم. وفرح الجنود بالفتح حيث در عليهم غنائم لم يحلموا بها من قبل. وكان عمر فرحا أيضا ولكنه كان يحس في أعماق قلبه بالخوف مما تأتي به الأيام. فهو يدري أن شهر العسل لا يدوم، ولم يدم لأحد من قبل.

بدأت المناقرة بين الزوجين في أيام عثمان. وأخذت الفجوة بينهما تتسع شيئا فشيئا. وربما جاز لنا أن نصف مقتل عثمان بأنه كان وثيقة الطلاق بين الزوجين المتناهرين، حيث اتخذ دعاة الدولة قميص عثمان شعارا لهم بينما اتخذ دعاة الدين

مبادئ الثورة لهم شعارا. وعندئذ سار الدين في طريق وسارت الدولة في الطريق آخر.

* * *

شاء الله ان يظهر في الإسلام رجلان مختلفان هما معاوية وعلي. احدهما أسس الدولة المترفعة في الإسلام والآخر يذر بذور الثورة عليها.

وقد كان علي ومعاوية متناقضين في أمور كثيرة. فعلي نشأ في بيت محمد منذ طفولته، واتخذه محمد ربيباً له وولداً. واشتهر علي بأنه من أكثر الناس التصاقاً بمحمد واشدهم تضحياً له وحماساً في دعوته. يقال ان محمداً كان في بدء دعوته يخرج علياً معه وهو صبي لكي يدرا أذى الصبيان عنه. وعندما كبر علي بقي كما كان ينافح الأعداء عن محمد ويخوض المعامع في سبيل دعوته. وقد اطلب النبي في مدح علي والإشادة بفضله. يقول أحمد بن حنبل، "ما جاء لأحد من الفضائل ما جاء لعلي".

أما معاوية فقد كان على العكس من ذلك تماماً. حيث نشأ في بيت زعيم قريش وتربى منذ صباه على حرب الإسلام والكيد له. ولا شك ان هذا الذي أكلت قلب حمزة قد غرزت في قلب ابنتها معاوية شيئاً من الضعينة والحقد الذي كانت تشعر به إزاء الإسلام. والإنسان تنمو شخصيته عادة في حدود القالب الذي تصنعه له حاضنته الأولى.

إذا جاز ان نسمي معاوية "أبا اللوك" في الإسلام جاز ان نسمي علياً "أبا الثوار" فيه. والواقع أن أبناء علي ساروا على سنة أبيهم فكانوا حملة راية الثورة على الدولة في كل مكان. يقول ابن الرومي:

لكل أوان للنبي محمد قتييل زكي بالدماء مخرج

وأينما توجهت في بلاد الإسلام وجدت قبرا لأحد أبناء علي يلوح به الناس ويتبركون به.

ويبدو أن هؤلاء الثوار العلويين قد قدموا للإسلام خدمة غير قليلة. فتحت عيون الشعوب المفتوحة وعلمتهم بأن الإسلام ليس هذا الذي يأتيهم علي يد بني أمية وجيوشهم الفاتحة. وقد يصح أن نقول أن ثورات بني علي ساهمت في نشر الإسلام بين الشعوب المفتوحة قليلاً أو كثيراً.

* * *

ليس من الهين على شعب مفتوح أن يدخل في دين فاتحه. والمفتوح ميال بطبيعته إلى مقاومة الفاتح ومقاومة كل عقيدة يأتي بها. هذا ولكننا وجدنا الشعوب تدخل في الإسلام في عهد بني أمية أفواجاً أفواجاً. وهذه ظاهرة غريبة لا نجد لها مثيل في التاريخ، فما هو السر فيها؟

يقول بعض المستشرقين أن الجيوش الفاتحة أدخلت الشعوب في الإسلام بحد السيف. وهذا قول يصعب علينا الموافقة عليه. ونحن نعرف أن السيف إذا استخدم في التبشير الديني أدى إلى عكس المطلوب. والإنسان مجبول على معاكسة كل رأي يفرض عليه بالقوة. وكلما اشتد الاضطهاد على قوم من أجل دينهم اشتدوا من جانبهم في التمسك به والتاريخ مملوء بالقرائن المؤيدة لما نقول.

وقال آخرون: الشعوب دخلت الإسلام هرباً من الجزية. وهذا قول لا يخلو من وهن أيضاً. فليس من الهين على الناس أن يتركوا دينهم القديم من أجل دراهم معدودة يدفعونها كل عام. وإذا جاز أن يفعل ذلك بعض الناس فإن السواد الأعظم منهم مستعدون أن يبذلوا أموالهم وأرواحهم في سبيل الدين الذي وجدوا عليه آباءهم، لا سيما في ذلك الزمان الذي كان الدين فيه ذا نفوذ قوي في النفوس.

وقد كان بنو أمية بالإضافة إلى ذلك لا يعفون عن الجزية كل من يدخل الإسلام من الشعوب المفتوحة مخافة أن ينقص لديهم بيت المال، حتى ضج من ذلك عمر بن عبد العزيز وقال: «إن الله بعث محمداً داعياً للإسلام ولم يبعثه جابياً»⁽²⁴⁾.

قد يقول البعض: إن الشعوب المفتوحة دخلت الإسلام بعدما وجدت خيراً من دينها القديم. وهذا رأي لا تؤيده القرائن الاجتماعية. فالدين هو عاطفة قلبية أكثر مما هو تفكير منطقي. ومتى يا ترى استطاع عوام الناس أن يقارنوا بين الأديان ويخرجوا من المقارنة بتفضيل دين على دين؟ إن الإنسان يرى الحق كله في دينه الموروث وهو لا يقتنع بما يقال له خلافاً لذلك ولو جيء له بالشمس في رابعة النهار.

لا بد أن يكون هناك عامل اجتماعي آخر، غير هذه العوامل، دفع الشعوب المفتوحة إلى اعتناق الإسلام. فما هو؟

الذي نلاحظه في تاريخ الأديان أن الناس لا يعتقدون ديناً جديداً إلا حين يجدون فيه سداً لحاجة نفسية أو اجتماعية يحسون بها. والظاهر أن الشعوب المفتوحة وجدت في الدين الذي جاء به بنو علي شيئاً مما يبتغون فاعتنقوه وأخذوا يصاولون به حكامهم الجائرين. وهو دين يشبه إلى حد كبير تلك الأديان التي جاء بها الأنبياء في سالف الأزمان.

كان بنو أمية يدعون إلى دين الخضوع والطاعة، وهم يرون الإسلام في الإنصياع لأمرهم والصبر على حكمهم. أما الشعوب المفتوحة فلم تكن ترغب في مثل هذا الدين. فهي تشعر بالحيف من الدولة وبالحنق عليها، وهي إذن تريد ديناً يشجب تلك الدولة.

من الممكن القول: أن الذي أدخل الشعوب المفتوحة في الإسلام أمران: جور بني أمية وثورة بني علي. وبين الجور والثورة تنبعث الحركة الاجتماعية بشتى صورها. كما أسلفنا.

حنق بنو أمية على الموالي وحنق الموالي على بني أمية. ولا مناص من أن يحنق بعضهم على بعض. فالحركة الاجتماعية لا تخضع للمنطق، إنما هي تجري حسب نواميلها المحتومة أراد الناس أم أبوا.

إن المحب لبني أمية يضع اللوم كله على عاتق الموالي. والمحب للموالي يضع اللوم كله على عاتق الدولة الأموية. والمحايد لا يضع لوماً على أحد، لأن الصراع بين الحاكم والمحكوم لا بد من ظهوره في كل دولة مهما كان شعارها ودعواها.

اختلف الصراع بين الحاكم والمحكوم، في العصر الحديث، تحت ستار من الجدال الحزبي والحملات الانتخابية، فظن الناس أنه غير موجود. وهو في الحقيقة موجود وضروري في آن واحد. إنه صراع بين غالب ومغلوب^(٢٦). ومن النادر أن يحب المغلوب غالبه أو يحب الغالب مغلوبه. والذي ينتظر من الغالب والمغلوب أن يتحايوا هو كالذي ينتظر من الذئب والحمل أن يتعاونوا على البر والتقوى.

وحين نستمع إلى الشتائم التي تكيلها الأحزاب المتعارضة الآن بعضها

لبعض، يجب أن نذكر أنها كانت تكال بشكل أبشع في العصور القديمة. وليس من السهل على من يشهر السيف في وجه خصمه أن لا يطلق عليه لسانه ويتهمه بالتهمة الشنعاء.

قلنا سابقا ونعيد القول هنا: إن الإنسان لا يطلب الحق من أجل الحق ذاته. فالحق سلاح يستخدمه الإنسان في حاجاته أكثر مما هو هدف مطلق يقصده لذاته. وحين يتنازع الناس حول حق من الحقوق، إنما هم ينشدون به مصالحهم الخاصة. فإذا تناقض الحق مع المصلحة كانت المصلحة أولى بالإتياع. والإنسان حين يسعى وراء مصلحته الخاصة يغطي سعيه ببرقع من الحجج المثالية ليدعم بها موقفه.

كانت الدولة الأموية تتظاهر بأنها حامية الإسلام وأنها تفتح الأمصار في سبيل الله، والواقع أن كل دولة فاتحة، قديما وحديثا، تتخذ لها شعارا براقا تستر به استعمارها. فمن الدول ما يستخدم ستار المدنية ومنها ما يستخدم ستار الدين ومنها ما يستخدم رسالة الرجل الأبيض، ومنها ما يستخدم ستار الحماية والرعاية... ولا يستطيع الإنسان أن يستغل أخيه الإنسان من غير حجة براقية يستتر بها استغلاله. وهو بذلك يختلف عن الحيوان. فالحيوان يأكل ولا يبالي. أما الإنسان فهو يأكل ويدعي أنه أكل في سبيل الله أو سبيل الحق والحقيقة.

يقول أنصار بني أمية أن الموالى لا حق لهم في الثورة على العرب الذين أدخلوهم في الدين. وهذا يشبه ما يقوله اليهود حيث يزعمون أنهم جاؤوا لشعوب العالم بدين التوحيد، وأنهم شعب الله المختار، وأن شعوب العالم يجب أن تعترف بفضلهم عليها في هذا السبيل.

وهذا ما قاله نابليون أيضا حين فتح البلاد. فهو في زعمه رسول الثورة الفرنسية وحامل مبادئ الإنسانية، والواجب على الشعوب إذن أن تخضع له وتطيعه. وما درى نابليون أن مبادئ الثورة الفرنسية التي حملها إلى الشعوب المفتوحة أصبحت بدورها شعار الشعوب في الثورة عليه.

رأينا بعض الدول الحديثة تفتح الأمصار وهي تنادي: «نحن محررين لا فاتحين». وهي في الواقع جاءت فاتحة لا محررة. فليس من المعقول أن تسفك دولة دماء أبنائها لوجه الله لا تريد جزاء ولا شكورا. إنها فتحت الأمصار في

سبيل مصلحتها طبعاً، ثم تستر ذلك بحجة التمدين والتحرير. ومن مفارقات التاريخ أن الشعب المفتوح يأخذ نفس الحجة التي جاء بها الفاتح فيقلبها عليه. فالفاتح يقول: «جئنا محررين» والمفتوح يرد عليه فيقول: «أين التحرير؟». ومن هنا يتحول الصراع الاجتماعي من صراع سيف إلى صراع فكر. ويدور الزمن دورته مرة أخرى.

يجري هذا في التاريخ الحديث، كما جرى من قبل في تاريخ الإسلام وفي تواريخ جميع الأمم القديمة.



فتح الأمويون الأمصار باسم الإسلام، وإذا بالشعوب المفتوحة تقاومهم باسم الإسلام أيضاً. ولهذا صار الإسلام على نوعين: نوع يؤيد الغالب ونوع يؤيد المغلوب. ذلك يقول بأن السلطان ظل الله في الأرض. وهذا يقول بأن الله للظالمين بالمرصاد. وكل فريق اتخذ الدين سلاحاً له يصول به ويجول.

يقول أنصار بني أمية: أن الدولة الأموية كانت عادلة. وهذا قول لا يقتنع به سوى أنصار بني أمية وحدهم. فالظلم أمر نسبي كما ذكرنا سابقاً. وهو شعور نفسي أكثر مما هو حقيقة مطلقة. فالفقير الذي يرى جاره يسكن القصر الباذخ يحس بالحرمان ويملكه الحق والحنق عليه. والفقير قد يصبر إذا عؤده الكهان على دين الصبر والخنوع. ولكنه لا يكاد يعتنق دين الثورة حتى يثور، ولا تردعه المواقف الرنانة عن ذلك.

يقول المؤرخون: إن أحد القواد الفاتحين في عهد بني أمية حصل من بلد واحد على ثلاث مئة ألف أسير وأربعين ألف فتاة عذراء^(٣٥). وهؤلاء الأسرى والسياسيا سيذهبون طبعاً إلى قصور الأمراء. ومعنى ذلك أن الترف سيستقطب في ناحية واحدة من المجتمع. ولا بد إذن أن تستقطب الشكوى في الناحية الأخرى.

قد يفرح أهل الشام بهؤلاء الأسرى. فأسعار الجوارى ستتنخفض من جراء ذلك. ويستطيع الشامي أن يذهب إلى السوق فيشتري الجارية الدماء بسعر الرطل من اللحم. ولكن الشعوب المسلوية لا بد أن تشكر وتتذمر. وليس من الممكن أن تخطف ابنة إنسان من بيته وهو يهتف: «اللهم أنصر الدين والدولة».

سيحقد الشعب المفتوح ويتالم. ولا مناص من ذلك. وهو إذن يحتاج إلى زعيم يدعو إلى دين الأخوة والمساواة. فإن لم يظهر مثل هذا الزعيم لجا الشعب إلى الزندقة أو الإجرام أو النفاق والذئابة.

لا نستطيع أن نصوغ طبيعة البشر بأفكارنا العاجية. والبشر حين يؤمن بالأفكار العاجية يصبح منافقا يقول ما لا يفعل ويفعل ما لا يقول.

الطبيعة البشرية كالسيل العارم يجرف كل من يقف أمامه. فإن وضعنا في طريقها سدا راوغتنا وحطمت سدودا أخرى. وعلى الذين يدرسون التاريخ أن يفهموا هذه الحقيقة قبل أن يتفقهوا على رؤوسنا بأقاييلهم الاقلاطونية التي لا تسمن ولا تغني من جوع.

* * *

يقول الدكتور بديع شريف: أن الموالي كثيرا ما يتخذون أهل البيت ستاراً لدعوتهم ويثورون من أجلهم^(١٢٧). وهذا قول صحيح. فالموالي يريدون شعاراً لهم يثورون به، فلقد كانت الثورة آنذاك محتومة. وليست العبرة في وجودها إنما العبرة في شخصية من يتولى قيادتها.

نال بنو أمية الخلافة فتولى بنو علي قيادة الثورة عليها. ولو كانت الخلافة وراثية في بني علي لكان بنو أمية يقودون الثورة عليهم في أرجح الظن. وكان من مصلحة الإسلام أن يتولى بنو علي قيادة الثورة فيه. فلهم من تقاليدهم البيئية وتراثهم الديني ما يجعلهم أقرب إلى المبادئ الإسلامية من غيرهم.

استوحى بنو علي من أبيهم مبادئ الشهادة والتضحية. وبهذا أصبحوا في أعين الناس ملاذاً يلجأون إليه ويحتجون به. ولو كان بنو أمية قد حلوا محل بني علي في قيادة الثورة لربما كان الإسلام على غير ما كان عليه فعلاً.

قد لا يرضى أنصار بني أمية من هذا القول. ولعلهم يعتقدون أن بني أمية لا يثورون على الدولة ولا ينازعوها سواء أكانت في بيت علي أو في بيت غيره. ولست أدري بماذا يفسرون خروج بني أمية على علي عندما تولى الخلافة! أكانوا يصيرون وهم يرون الخلافة وراثية في بيته؟

اتخذ بنو أمية حجة المطالبة بدم عثمان فحصلوا بها على الخلافة. ولو لم تكن لديهم هذه الحجة لابتكروا حجة أخرى. والعقل البشري غير عاجز عن

ابتكار الحجج حين يحتاج إليها.

يقول الأستاذ عباس العقاد: «تميزت لبني أمية في الجاهلية وحدر الإسلام بخلائق يوشك أن تسمى - لعمومتها بينهم - خلائق أموية، وهي تقابل ما نسميها في عصرنا بالخلائق الدنيوية والنفعية ويراد بها أن المرء يُؤثر لنفسه ولذويه ولا يؤثر عليها وعليهم في مواطن الإيثار... وهذه الخلائق الأموية... تميل بالمتخلفين بها إلى مناعم الحياة وتحبب إليهم العيش الرغيد والمنزل الوثير وتغريهم بالنعم والمنذات يقدقونها على أنفسهم وعلى الأقربين، فهي عندهم قسطاس البر بمن يحبون لما يحبون»^(٢٨).

إذا صح ما قاله العقاد في بني أمية جاز لنا أن نقول أنهم كانوا مهيبين منذ البدء لقيادة الدولة السلطانية في الإسلام. فخلائقهم تلك لا تصلح إلا للسلاطين المقرفين، وحين توافرت لدى المسلمين أدوات الترف كان لا بد أن يتولى أمرهم أناس من مزاج ملائم، وليس هناك أجدر من بني أمية بهذا المزاج.

أما بنو علي فقد نشأوا غير هذه النشأة، فعلى نشأ فقيراً ومات فقيراً. وحين توافرت له الأموال تخلص منها وبقي على فقره. وكانت خلافته مضرب المثل في الزهد. قال عمر بن عبد العزيز: «ما علمنا أن أحداً من هذه الأمة بعد رسول الله أزهى من علي بن أبي طالب. ما وضع لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة»^(٢٩).

نشأ معاوية في بيت أبي سفيان، وكانت أمه هند توحى إليه وتوصيه أن يكون فخر عشيرته وأن يذال الملك ما استطاع إلى ذلك سبيلاً^(٣٠). أما علي فقد نشأ في بيت محمد وكان محمد يوصيه بشيء آخر، فما هو هذا الشيء؟

المعروف عن النبي أنه كان يختلي بعلي كثيراً واشتهر علي بأنه وصي رسول الله. فما نوع هذه الوصية التي أدلى بها محمد إلى علي؟ هنا يأتي الشيعة وأهل السنة فيجادلون حول هذه الوصية. يقول الشيعة أن محمداً أوصى لعلي بالخلافة. ويقول أهل السنة: كلا وألف كلا، فالخلافة شورى بين المسلمين، وما الوصية إلا أسطورة جاء بها ابن سبا ونشرها بين الناس.

يريد الشيعة بإثبات الوصية تنفيذ خلافة أبي بكر، ويريد أهل السنة من إنكارها تصحيح خلافتهم. والمشكلة هنا كغيرها من مشاكل الجدال الطائفي حيث أهمل الناس الحقيقة الاجتماعية وإنهمكوا في التعصب لهذا الرجل أو لذاك.

ألا يجوز أن يكون أبو بكر خليفة رسول الله وأن يكون علي وصي رسول الله في آن واحد؟ اليس من الممكن أن يكون علي وصي النبي في أمر أهم من الخلافة؟ وهل يقتصر صلاح المسلمين على الخلافة وحدها؟

يعتقد المسلمون أن الخلافة هي كل شيء في المجتمع الإسلامي، فإذا صلحت صلح ما سواها. وهذا رأي لا يقرهم عليه علماء الاجتماع الحديث. فالمعارضة قد تكون أهم من الحكومة في أمر الإصلاح الاجتماعي، والواقع أن المعارضة والحكومة وجهان متلازمان من أوجه التطور الحضاري لا يستقيم أحدهما بغير الآخر.

عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ذكر لعلي يوماً ما يلقي بعده من العنت وأطال. فقال له علي: «يا رسول الله فعلام أقاتل من أمرتني بقتاله؟» فأجابه النبي: «على الحدث في الدين»^(١١).

لا نستبعد أن يوصي محمد ربيبه بأن ينهض بأمر الإسلام كما علمه إياه حين تفرق الطرق وتضطرب الآراء. وهذا هو ما قام به علي فعلاً. فقد وجدناه راضياً بخلافة أبي بكر وعمر، خاضعاً لهما مطيعاً لأمرهما مصلحاً خلفهما. ولكنه لم يكف يري بني أمية يسيطرون على الأمور بعد ذلك حتى أصبح شعلة من حركة لا تتمد.

يروى أن رجلاً من أهل الشام خرج أثناء معركة صفين ينادي علياً. فجاءه علي يستمع إليه. فقال له الرجل: «يا علي إن لك قدماً في الإسلام وهجرة، فهل لك في أمر أعرضه عليك يكون فيه حقن هذه الدماء... ترجع إلى عراقك فتخلي بينك وبين العراق. ونرجع إلى شامنا فتخلي بيننا وبين الشام». فقال علي: «لقد عرفت إنما عرضت هذا نصيحة وشفقة. ولقد أضمني هذا الأمر وأسهرني، وخسرت أنفه وعينه فلم أجد إلا القتال أو الكفر بما أنزل الله على محمد. إن الله تبارك وتعالى لم يرخص من أوليائه أن يُعص في الأرض وهم سكوت مذعنون لا يأمرون بالمعروف ولا ينهون عن المنكر. فوجدت القتال أهون علي من معالجة الأغلال في جهنم»^(١٢).

وجاء رجل آخر إلى علي أثناء تلك المعركة أيضاً يسأله وهو حائر: كيف جاز له أن يقاتل معاوية وأصحاب معاوية وهم مثله يقيمون الصلاة ويقرأون القرآن ويستقبلون الكعبة. فقال له علي: أذهب إلى عمار بن ياسر فهو يبين لك. وكان جواب عمار له: إنهم يقاتلون معاوية اليوم كما قاتلوا أباء أبا سفيان بالأسس، ولا

أفارق بين الحربين^(٥٣).

كان عمار مثل صاحبه علي يعتقد اعتقاداً جازماً بأنه يقاتل على منوال ما قاتل محمد عليه من قبل. وهو لا يبالي أن ينتصر أو ينكسر. وقد ظل عمار يقاتل حتى قتل. وقتل معه في تلك المعركة وحدها ثلاث مئة من أصحاب بيعة رضوان كما رأينا في الفصل السابق.

كان الصحابة الذين قاتلوا مع محمد بالأمس، يقاتلون اليوم مع علي بن أبي طالب. أما الصحابة الذين كانوا مع معاوية فكان معظمهم من أولئك الذين قاتلوا محمداً ولم يقاتلوا معه ثم دخلوا الإسلام بعد ذلك كرهاً. وهذه ظاهرة اجتماعية تدعو الباحث المصايد إلى التأمل.

يقول الألوسي: إن الذين اعتزلوا علياً من الصحابة المخلصين ندموا أخيراً^(٥٤). وكان شيخ هؤلاء سعد بن أبي وقاص. والمعروف عن سعد أنه تألم من انتصار معاوية وكان يجابه معاوية بما لا يرضى ويخاطبه «أيها الملك». سألته معاوية ذات يوم: «ما لك لم تقاتل علياً؟». فقال سعد: «إني مرت بي ريح مخلمة فقلت: أخ. فأنخت راحلتي حتى أنجلت هني، ثم عرفت الطريق فسرت»^(٥٥).

ويقول الطبري: أن معاوية حج ذات سنة وجلس في دار الذوة وأجلس سعداً على السرير معه، ثم أخذ يسب علياً. فزحف سعد وقال: «أجلستني معك على سريرك ثم شرعت في سب علي. والله لأن يكون لي خصلة واحدة من خصال كانت لعلي أحب إلي من أن يكون لي ما طلعت عليه الشمس... وأيم الله لا دخلت لك داراً ما بقيت» ونهض^(٥٦).

اشتهر علي بأراء اشتراكية عجيبة. ولا يعني هذا أنه جاء بدين جديد. إنما كان يؤكد على ناحية من تعاليم النبي لم يكن لها ظهور واضح من قبل. فالمسلمون كانوا في أيام النبي وخليفته يعيشون في وضع شبه اشتراكي، فلم يكن هناك حاجة إلى من يدعو إلى مبادئ اشتراكية أو يذيع مبادئ المساواة والعدالة. والمبادئ لا تنتشر إلا حين يكون هناك ما يناقضها في الحياة الاجتماعية.

فلما استبد بنو أمية بالأموال واتخذوا سبيل الترف، قام علي يندد بهم وينادي بأرائه التي اشتهر بها أخيراً.

يقول أنصار بني أمية أن المبادئ الاشتراكية التي دعا إليها أبو ذر أخذها من ابن سبأ. والواقع أنه أخذها من أستاذه علي. فقد كانت بينه وبين علي صفة قوية وعطف متبادل. وكان أبو ذر معروفاً بذلك بين الناس. وكان بنو أمية يدركون هذا ويتذمرون منه مرة بعد مرة.

إن أبا ذر لا يحتاج إلى رجل يهودي لكي يعلمه المبادئ التي نادى بها. ففي تعاليم الإسلام الأولى مجموعة لا يستهان بها منها. وقد اتضحت هذه المبادئ في خلافة علي بجلالة. وإلى القارئ بعض هذه المبادئ التي نادى بها الإمام علي:

(1) كان علي يؤمن بأن المال للامة إذ لا يمكن أن ينتفع به أحد غيرها. وليس للخليفة منه غير ما يكفيه معاشاً قليلاً. والخليفة يجب أن يتأسى في معاشه بأضعف رعيته. حيث لا يجوز له أن يشبع من لذيذ الطعام وفي أنحاء البلاد من لا طمع له بالقرص ولا عهد له بالشبع^(٥٧).

(2) يقول علي: «إن الله تعالى فرض على الأغنياء في أموالهم بقدر الذي يسع فقراءهم. ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا أو عروا إلا بما يصنع أغنياءهم. إلا وإن الله يحاسبهم حساباً شديداً ويعذبهم عذاباً أليماً. وهذا القول يرويه الرواة بصور شتى. فالقاسم بن سلام يرويه في كتاب «الأموال» بشكل يختلف في بعض ألفاظه عما يرويه الشريف الرضي. وكذلك يرويه غيره بالفاظ أخرى. والظاهر أن علياً نطق به في مناسبات مختلفة، فاختلقت الرواة في ألفاظه. والمهم أن معناه واحد في جميع الروايات، وهو يدل على أن علياً كان لا يحب أن يترك الأغنياء أحراراً يتصرفون بأموالهم كما يشاؤون. ولو لم يشغل الخصوم في قتلهم المتوالية لربما حقق هذه المبادئ الاشتراكية في خلافته. ولعل الخصوم أحسوا بذلك فلم يمهلوه.

(3) وكان علي يكره هاتيك الولائم التي اعتاد الناس على القيام بها. وقد لام أحد عماله لأنه ذهب إلى وليمة فقال له: «إنك تهيب إلى طعام قوم عائلهم مجفون وغنيهم مدعو^(٥٨). فكل وليمة يدعى إليها الأغنياء ويطرد منها الفقراء إنما هي لثامة يجب على الناس أن يتعدوا عنها. ويا ليت علي يظهر اليوم ليرى كثرة الولائم التي تقام باسم الإسلام وهي من هذا الطراز.

(4) وكان علي يكره الكرم المألوف بين الناس. حيث يعطى السائل مالاً وغيراً بينما يبقى المحتاجون الذين لا يسألون في فقر مقيم. أعطى معاوية ذات

مرة مئة ناقة إلى عجز من بني كنانة كانت معروفة بتشجيعها وذلاقة لسانها، وقال لها: «أما والله لو كان علي حياً ما أعطاك منها شيئاً» فقالت: «لا والله ولا وبرة من أموال المسلمين»^(٤٦).

(5) وكان علي يساوي في العطاء فلا يفضل عربياً على مولى ولا سيداً على عبد، ولا رئيساً على مرؤوس. وكان هذا من أوكد الأسباب في نفرة الرؤساء والأشراف منه والتحاقهم بمعاقبة. وقد نصحه بعض أصحابه أن يعمل عمل معاوية في التمييز بين الناس في العطاء فقال: «أأمرؤئني أن أطلب النصر بالجور؟»^(٤٧).

(6) وكان علي يساوي في المعاملة بين الناس جميعاً. وقد أحاط الموالى به حتى اشتكى بعض أنصاره من ذلك فقالوا: «لقد غلبتنا هذه الحمراء عليك». وسار علي في العدل بينهم سيرة من يعلم أنه لا فضل لعربي على أعجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالقوى^(٤٨).

(7) وأمر علي في أول يوم يبيع فيه أن تصادر جميع الأموال التي أخذت من بيت المال بغير حقها، وأن تلغى جميع القطاعات التي أعطيت لبعض الأثرياء في أيام عثمان^(٤٩). فكان يعتقد أن «المال مادة الشهوات»^(٥٠). فالمؤمن إذا اغتنى ضعف رادعه الديني وحفره الترف إلى الاستكبار والطغيان.

(8) وكتب علي إلى أحد عماله يقول له: «أما بعد فاستخلف علي عليك وأخرج في طائفة من أصحابك حتى تمر بأرض السواد كورة كورة فتسألهم عن أعمالهم وتنظر في سيرتهم... وأعمل بطاعة الله فيما ولاك منها...»^(٥١). وكان يوصي جباة الخراج أن يرفقوا بالناس ولا يعذبوهم عليه. فالعدل بين الناس أهم في نظره من كثرة الجباية. وكان يقول: «لن تقدر أمة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متعتع»^(٥٢).

إن هذه المبادئ لم تكن جديدة في الإسلام. فجذروها موجودة في تعاليم محمد. ولكنها تجلت في خلافة علي أكثر مما تجلت في حياة النبي لأن الدنيا قد تخيرت وكثر فيها العترة والاثرياء على منوال لم يشهده المجتمع الإسلامي من قبل.



هذه هي ما كان ينادي بها علي بن أبي طالب في العراق. أما معاوية في

الشام فكان ينادي بمبادئه مقابلة. ولا بد لكل حزب، مهما كان نوعه، أن ينادي بمبادئه خاصة به.

كان معاوية ينادي بما نسميه بـ «الحق الألهي» في الحكم. وهو في الواقع أول من نادى به في الإسلام. فالناس يجب أن يطيعوا حكمه لأنه حكم الله المفترض طاعته على العباد. وكل ما يفعله الحاكم صحيح لأنه مستمد من أمر الله العلي العظيم. وقد استغل معاوية بعض الآيات والأحاديث وعاونه عليها جماعة من الكهنة من طراز أبي هريرة فاذاعوا بها بين الناس. وإلى القارىء بعض هذه الآيات والأحاديث التي اعتمد عليها معاوية في دعايته السياسية:

(1) الحديث الوارد في قدسية قميص عثمان. فقد روت السيدة عائشة أن رسول الله قال لعثمان: «يا عثمان إن الله عسى أن يلبسك قميصاً فإذا أرادك المنافقون على خلقه فلا تخلعه حتى تلقاني». وقال ذلك ثلاثاً. وعندما سمع النعمان بن بشير هذا الحديث من عائشة سألها: «فأين كان هذا عنك؟» ويقصد من ذلك ما فعلت عائشة في عهد عثمان من تحريض الناس عليه. فقالت عائشة: «نسيت والله ما ذكرته». وسمع معاوية بهذا الحديث فلم يهدأ حتى طلب من عائشة أن تكتبه فكتبت به كتاباً^(٤٦).

لا شك أن هذا الحديث الذي احتفظ به معاوية مسجلاً بخط السيدة عائشة أصبح فيما بعد ركيزة من ركائز الدولة الأموية. فقميص عثمان قد انتقل إلى معاوية. فهو صاحبه الشرعي حيث ورثه من ابن عمه عثمان. وقد شوهد معاوية راكباً في سوق دمشق وعليه قميص مرقوع الجيب^(٤٧). ويبدو أنه كان قميص عثمان بالذات. لأن معاوية لم يكن من أولئك الزهاد الذين يلبسون القمصان المرقوعة. ومن المحتمل أنه انتقل وراثته إلى خلفائه حيث يصح أن نسميه «قميص الدولة» وهو قميص الله الذي منحهم إياه فلا يجوز لأحد خلعهم عنه.

(2) يقول القرآن: «ومن قُتلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً»^(٤٨) وقد اتخذ معاوية هذه الآية شعاراً له عندما طالب بدم عثمان. ولهذا نصره الله. ومن يقدر على رد كلام الله تعالى؟!

(3) نادى معاوية في معركة صفين: «تعالوا نحتكم إلى كتاب الله». وكانت نتيجة ذلك اجتماع مؤتمر التحكيم في دومة الجندل حيث قرر فيه أبو موسى وأمين العاص خلق علي. وهذا هو الذي أراد الله في كتابه العزيز. هكذا قال معاوية!

(4) وعندما تنازل الحسن عن الخلافة وبايع المسلمون معاوية، سمي ذلك العام بعام الجماعة. وقد قال رسول الله: «لا تجتمع أمتي على ضلال». فخلافة معاوية إذن حق، أجمعت عليها أمة محمد، ولا يشك في صحة رأي «الجماعة» إلا ضال أو زنديق.

(5) واعتبر معاوية انتصاره هذا بمثابة قضاء من الله لا يجوز لأحد الاعتراض عليه. يروى أنه قال ذات يوم على المنبر: إن علياً حاكمه إلى الله فحكم الله له على علي^(٣٩). فالأمور كلها تجري بقضاء الله وقدره، وليس من الممكن أن يحدث شيء في هذه الدنيا من غير رضى الله وتقديره. هكذا قال معاوية!

(6) والله لم ينصر معاوية إلا لأنه زعيم قريش. وكان معاوية يسمى قريشياً «أهل بيت الله» وصرح مرة: أن الله نصر قريشاً في أيام الجاهلية وهي على كفرها فكيف لا ينصرها بعد أن دخلت دين الله تعالى^(٤٠). وكان أهل الشام يعتقدون أن بني أمية هم «أهل البيت» الذين ذكرهم الله في كتابه. يقول المقرئزي أن مشايخ من أهل الشام وفدوا على السفاح بعد زوال دولة بني أمية فقالوا: «والله ما علمنا أن لرسول الله قرابة يرثونه إلا بني أمية حتى وليتم»^(٤١).

(7) وقال معاوية على منبر الشام ذات يوم: «أيها الناس إن رسول الله قال لي أنك ستبني الخلافة من بعدي فاختر الأرض المقدسة فبُن فيها الإبدال وقد اخترتكم فإلعنوا أبا تراب»^(٤٢). ومعنى هذا أن رسول الله أوصى بالخلافة إلى معاوية. أما أبو تراب فقد خرج على معاوية ظلماً وعدواناً. وأخذ أهل الشام يلعنونه طبعاً.

(8) وسمى معاوية بيت مال المسلمين: «مال الله». يقول الطبري أن معاوية اتخذ هذا الاسم منذ أيام عثمان. فجاء إليه أبو ذر يحتج عليه. فأجابه معاوية: «يرحمك الله يا أبا ذر. ألسنا عباد الله والعمال ماله والخلق خلقه والأمر أمره»^(٤٣). هكذا قال معاوية!

يتضح من هذه القرائن التاريخية أن معاوية أصبح محصناً بالأحاديث والآيات المقدسة من كل جانب. فهو خليفة رسول الله، ويلبس قميص الله، ويحكم بأمر الله، وهو فوق كل ذلك من أهل بيت الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

صار الدين في نظر بني أمية عبارة عن طاعة السلطان لا غير. ومن كفر بالسلطان كفر بالله. وقد وصلت هذه العقيدة إلى أقصاها عند الحجاج، فإنه سمي

ال خليفة «خليفة الله»، وفضل الخلافة على النبوة وكان يقول: «ما قامت السموات والأرض إلا بالخلافة وإن الخلافة عند الله أفضل من الملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين لأن الله خلق آدم بيده وأسجد له الملائكة وأسكنه جنته ثم أهبطه إلى الأرض وجعله خليفة وجعل الملائكة رسلا». وإذا حاجه أحد في ذلك قال: «أخليفة أحدكم في أهله أكرم عليه أم رسوله في حاجته؟» وكان عبد الملك إذا سمع ذلك أعجب به. واقتدى بالحجاج من جاء بعده من العمال الأشداء⁽⁵⁴⁾.

وقال الحجاج عندما قتل سعيد بن جبير وجماعة معه: «ما أخاف إلا دعاء من هو في ذمة الجماعة من المظلومين أما أمثال هؤلاء فإنهم ظالمون حين خرجوا عن جمهور المسلمين وقائد سبيل المتوسمين»⁽⁵⁵⁾. فالمظلوم هو كل من يعتدى عليه وهو مؤمن بطاعة السلطان. والحجاج يخاف الله من دعاء هذا المظلوم. أما أولئك الذين لا يؤمنون بطاعة السلطان فهم في نظر الحجاج كفرة خلال دماؤهم وأموالهم ولو كانوا من طراز سعيد بن جبير.

الملاحظ أن هذه عقيدة كل دين سلطاني، وهي بالأحرى عقيدة الأقوياء المنتصرين في كل زمان ومكان. إنهم يستمدون قوتهم من الله في زعمهم. ولو لم يكونوا على حق لما نصرهم الله. ولذا فهم يطلبون من الناس أن يخضعوا لهم. ويشاهد في كل مجتمع تسوده شريعة القوة أن المبارزة هي مقياس الحق بين الأفراد. فإذا اعترض أحدهم على قوي من الأقوياء دعاه إلى المبارزة أو المصارعة. والناس يقفون متفرجين. فلا يكاد ينتصر أحدهما حتى يصفحه الناس ويعترفون له بالفضيلة.

أما المستضعفون من الناس فلهم عقيدة أخرى، تلك أنهم يؤمنون بأن القوة لا تصلح مقياسا للحق، وأن الباطل ينتصر في معظم الأحيان. وإلى هذا أشار عمار بن ياسر أثناء معركة صفين حين قال: «إما أنهم سيضربونا بأسياقهم حتى يرتاب المبهطون منكم فيقولون: لو لم يكونوا على حق ما ظهروا علينا. والله ما هم من الحق على ما يقدى عين ذباب. والله لو ضربونا بأسياقهم حتى يبلغونا سعفات هجر لعرفت أنا على حق وهم على باطل...»⁽⁵⁶⁾.

وقد أشار الإمام إلى مثل هذا القول في خطبته المعروفة بـ«القاصعة». وهذه الخطبة في الواقع تمثل لنا فلسفة الإمام بجلاء. ومن عجب أن أرى المؤرخين لا يولونها العناية التي تستحقها. ففي هذه الخطبة يقول علي بأن الأنبياء وأتباع الأنبياء مستضعفون يعانون البلاء دوما، وأن هذا هو دليل تمسكهم بالحق. ولو

كان الأنبياء ملوكاً مترفين لإتبعهم معظم الناس ولتساوى عند ذلك طالب الحق وطالب المنفعة^(٣٢).

كان علي يتنبأ بانتصار بني أمية كما تنبأ به محمد من قبل. قال ذات مرة يخاطب أصحابه: «أما والذي نفسي بيده ليظهر هؤلاء القوم عليكم، ليس لأنهم أولى بالحق منكم ولكن لإسراعهم إلى باطل صاحبهم وإبطائكم عن حقكم»^(٣٣). وروى أحد أصحاب علي أنه كان مع جماعة في بيت مع الإمام فقال الإمام: «إن هؤلاء القوم سيظهرون عليكم فيقطعون أيديكم ويسلمون أميكم» فأخذ أحد الحاضرين ييكي فقال له الإمام: «يا ابن الحمقاء أتريد اللذات في الدنيا والدرجات في الآخرة، إنما وعد الله الصابرين»^(٣٤).

قال علي في إحدى خطبه: «ولقد أصبحت الأمم تخاف ظلم رعاتها وأصبحت أخاف ظلم رعيتي»^(٣٥). وهذه كلمة عجيبة جداً، فعلي وهو الخليفة يشكو من ظلم رعيته له في الوقت الذي كانت فيه الشعوب تشكو من ظلم حكامها. ولم يشهد التاريخ حاكماً يشكو من ظلم المظلوم له!

الواقع أن علياً لم يكن حاكماً بالمعنى المألوف لدينا. وهو لم يتسلم الحكم وراثته من أبيه كما هو شأن الحكام في العصور القديمة. لقد كان زعيماً متبوعاً، بايعه الناس لكي يحقق المبادئ التي ثاروا من أجلها في عهد عثمان.

وكان لا بد لعلي أن يخفق في مهمته من حيث ينجح خصمه. فالمبادئ التي كان يدعو إليها لا تصلح لتأسيس دولة تعمر لها الرقاب. إنها مبادئ «مثالية» يراد بها أن تكون ملاذاً للأجيال المقبلة حين تدلهم عليها الخطوب ويعم الجور.

إن المبادئ «المثالية» تصلح لإثارة الناس ولا تصلح لإخضاعهم. والذي يريد أن يخضع الناس لسلطانه يجب عليه أن يتبع فيهم مبادئ سفلَى فيها إرهاب وفيها ظلم. وعادة الناس أنهم لا يخضعون للرجل الصالح الذي يستخدم السيف والمال في حدود ما أمر الله به. فهم لا يكادون يأمنون جانبه حتى يتمردون عليه ويجادلونه جدلاً شديداً لا طائل وراءه.

قتل علي في المسجد غيلة. ولو لم يقتل هناك لقتل في مكان آخر. فهو قد كان مصراً على الكفاح حتى النفس الأخير. وكان أصحابه يتفرقون عنه شيئاً فشيئاً. ومن المحتمل جداً أن يمسي وحيداً لو امتد به العمر بضعة سنين أخرى، حيث يبقى يناضل وحده حتى يموت.

كان علي قبل مقتله ينادي: «أين أشقاماء». وكأنه ينتظر القاتل الذي يريحه من الدنيا. وعندما ضربه ابن ملجم على رأسه بسيفه المسموم هتف قائلاً: «فزت ورب الكعبة». فاز علي بموته، وفاز معاوية بانتصاره. ولكن الفرق بين الفوزين عظيم.

كان معاوية أقدر على النجاح العاجل من علي. فقد كان بيده السيف والمال يضعهما حيث يشاء لا يردعه في ذلك دين أو ضمير. فالنصر هو هدفه الأكبر. ولا يبالي أن يتخذ في سبيل ذلك أية وسيلة مشروعة أو غير مشروعة. كان يقري الرؤساء بالمال فإن عجز عن إغرائهم به سلط عليهم السيف.

استمد معاوية قوته من مقتل عثمان، حيث اعتبر نفسه ولي عثمان والوارث له. أما علي فاستمد قوته من مبادئ الثورة التي حدثت في أيام عثمان. وكان لا بد للثورة أن تنتهي إلى خمود، حيث يلقى عليها سلطان المال والسيف... إلى حين. ثم يبدأ المجتمع حركته من جديد.

يقول النبي محمد: «جولة الباطل في ساعة وجولة الحق إلى قيام الساعة». وهذه حكمة اجتماعية كبرى. فدعاة الحق فاشلون في الأمد القريب، ولكنهم منتصرون في نهاية المطاف. فالناس ينجذبون نحو الباطل لأنه مرغوب أو مرهوب. ولكنه يقسو عليهم بعد ذلك فيرجعون إلى الحق ينادون به من جديد.

أمشي في الأسواق أحياناً فأرى الناس يظلم بعضهم بعضاً. وقد أجد أحد الغلاظ من أرباب الشوارع المفتولة ينهال على أحد المستضعفين بالكلمات والصفعات وهو فخور. ثم يبتلي بعد ذلك بمن هو أقوى منه وأشد فتكاً. ويتلقى منه اللكمات والصفعات. وعند هذا يرفع عقيرته مطالباً بالعدل والإنصاف، ويشكر إلى الله ظلم العباد. فأيّ كان العدل منه يوم كان ظالماً؟

هذه هي طبيعة الإنسان أينما وجد الإنسان. وهذا هو سر انتشار مبادئ العدالة بين الناس. فالإنسان يظلم ولا يبالي. ولكنه يبتلي بمن هو أظلم منه. ولهذا يصبح من دعاة العدالة بعدما كان ظالماً.

العدل منتصر على أي حال، ويشهد انتصاره جيلاً بعد جيل. ولكن دعاة العدل فاشلون. إنهم شهداء. ويجب أن لا ننسى أن العدل يحتاج إلى وقود دائم من دماء الشهداء.

لو فرضنا أن علياً استطاع أن يؤسس دولة كبرى يرثها أولاده من بعده، لما

وجدنا اليوم بين المسلمين من يلهج بذكره أو يأتيه به. عظمة الرجل في مبادته العليا وفي مبلغ شخصيته من أجلها. وتضحيته تقدر بمقدار ما خسر من دنياه وما ربح خصومه منها.



بيدي الدكتور هنجسن دهشته من ظاهرة في الإسلام لفتت نظره. فهو قد وجد علياً في حياته فاشلاً، إذ نفر منه الناس وملأوا قلبه قيحاً وعصوا أمره، بينما هو قد نال في قلوب المسلمين بعد وفاته مكانة علياً لا يكاد يداينه فيها أحد من الصحابة^(١).

إنها ظاهرة اجتماعية عجيبة حقاً. ونحن أينما ذهبنا في بلاد المسلمين وجدنا اسم علي مقروناً باسم محمد، لا فرق في ذلك بين طائفة وأخرى. فالأمهات في كل مكان يقلن عند توديع أبنائهن في سفر بعيد: «الله ومحمد وعلي معك». وقد حدثني طالب من المغرب العربي أن الرجل هناك إذا أراد رفع حمل ثقيل هتف قائلاً: «يا محمد يا علي». وقد وجدت في الأعظمية عمالاً يسحبون في الماء حملاً ثقيلاً وهم يتنادون: «الله ومحمد وعلي... ها».

سالت ذات يوم رجلاً يهتف باسم علي عن السبب في ذلك فنظر إلي شزراً وقال: «إن الله أمرنا بذلك» فسألته سؤالاً آخر: «وهل أنت تفعل كل ما يأمرك الله به دائماً؟» فأخرنجم وذهب لا يلوي على شيء.

الحقيقة أن هذا الرجل وسواه من المسلمين يحبون علياً لسبب آخر غير هذا السبب الذي يأتون به فإله قد أمرهم بأمور كثيرة، وهم يعصونه فيها عصياناً متواصلاً يوماً بعد يوم. ولو كانوا في أيام علي لهربوا منه ولجأوا إلى خصمه معاوية. فالعدل مر والناس لا يتنادون بالعدل إلا إذا كانوا مظلومين. وهم إنما نفروا من علي في حياته لأنه كان شديداً في عدله عليهم لا يحابي ولا يداري. فلم يعرفوا قدره إلا بعد أن فقدوه وتوالت عليهم النكبات من كل جانب وعندئذ أحسوا بالندم وشعروا بأن علياً كان خيراً لهم في الأمد البعيد.

يقول الشعبي: «لقد كنت أسمع خطباء بني أمية يسبون أمير المؤمنين علي بن أبي طالب على منابرهم وكأنما يشال بضيقه إلى السماء. وكنت أسمعهم يمدحون أسلافهم على منابرهم وكأنهم يكشفون عن جيفة».

كانت الدولة تلعن علياً في كل مكان سيطرت عليه، ولكننا وجدنا الناس في كل

مكان يترحمون على علي. كان اللعنات التي صببتها الدولة على علي انقلبت إلى رحمت. والغريب أننا نجد اسم علي وولديه الحسن والحسين مكتوباً على جدران الجامع الأموي في الشام - هذا الجامع الذي أسس على بُغض علي، وامتلأت أروقته بلعنه زماناً طويلاً.

لقد تُلذذ بنو أمية بنعيم هذه الدنيا كما تُلذذ به جميع السلاطين من قبل ومن بعد. وقد كفاهم ذلك. فهم أرادوا هذه الدنيا ونالوا ما أرادوا. وليس لهم أن يطلبوا من الناس أن يحترمواهم بعد موتهم كما كانوا يحترمونها في حياتهم. والناس يحترمون المترف في حياته عن رهبة أو رغبة فإذا مات مات احترامه معه.

أكثر الناس يشعرون بالحرمان والتذمر في هذه الحياة، وهم يجدون عزاءهم في تقديس إمام لم يتلذذ بهذه الحياة ولم ينعم بها. ومن الصعب على المحروم المتالم أن يقدر إماماً مترفاً قضى لياليه بين دق الطنبور وهز البطلون.

الناس يحترمون المترف ويقومون له إجلالاً ولكنهم في أعماق قلوبهم يكرهونه. والمترف لا يكاد يموت حتى ينساه الناس ليذكروا مكانه رجلاً كانوا قد سئموا في حياته وملأوا قلبه قبحاً.

في إحدى سفراتي في الشام سألت بقالا من أهلها عن علي بن أبي طالب: «ماذا تقول فيه؟» فأخذ يطنب في مدحه ويتجهد. وعندما سألته عن معاوية مدحه أيضاً. فقلت له: «لو كنت في أيام علي ومعاوية فأني جانب تأخذ؟» حك رأسه قليلاً ثم قال: «مع علي». أكاد أجزم أنه لو كان في تلك الأيام لالتحق بمعاوية، شأنه في ذلك شأن معظم الناس. وأظن أن القارئ وكاتب هذه السطور لا يختلفان عنه في ذلك.

لم يكد معاوية يموت حتى حدثت حادثة هزت المجتمع الإسلامي هزاً عنيفاً، تلك هي مأساة كربلاء التي قتل فيها الحسين بن علي. وهذه الحادثة أنتجت آثاراً اجتماعية بالغة، قلما نجد لها مثيلاً في التاريخ. ونحن اليوم لا نستطيع أن نتبين آثارها تلك بوضوح، فقد دس المحبون والمبغضون عواطفهم في تصويرها فأخرجوها عن حقيقتها الاجتماعية الأصلية.

كانت شهادة الحسين تتمة لشهادة أبيه العظيم وقد يصح أن نقول إن مأساة كربلاء أضافت إلى مأساة الكوفة لوناً جديداً. ولولاها لما أحس الناس بأهمية تلك

المبادئ الاجتماعية التي نادى بها علي في حياته. فقد صيغ الحسين مبادئ أبيه بالدم وجعلها تتغلغل في أعماق القلوب تغلغلا عميقا.

صارت مأساة كربلاء بمثابة الصرخة المدوية، حيث أخذ المسلمون يلهجون بها ويبالغون في تصويرها، شأنهم في ذلك شأن كل أمة تشعر بالحيف من حكامها وتبحث عن سبب للنقمة عليهم. واتخذت المعارضة مقتل الحسين شعارا لها تنادي به في كل مكان. وقد شعر بنو أمية بالقلعة الكبرى التي تورهطوا بها في مقتل الحسين، فحاولوا مداواة الجراح، ولكن محاولتهم جاءت بعد فوات الأوان.

ومن مفارقات التاريخ أن تتخذ الدولة الأموية مقتل عثمان شعاراً لها، ثم تأتي المعارضة بعد ذلك فتتخذ من مقتل الحسين شعاراً مضاداً. وصار التاريخ الإسلامي يتأرجح بين هذين المقتلين زمناً. فكان كل فريق يباليغ في تصوير شعاره وفي إذاعته بين الناس. أحدهما يبكي علي عثمان والآخر يبكي علي الحسين.

يصح أن نقول أن هذا البكاء المتبادل ليس إلا صورة من صور ذلك النزاع الخالد بين الحاكم والمحكوم.

كاد الناس ينسون مقتل عثمان، ولكن مقتل الحسين باقٍ يجالده الأيام والليالي. وسبب ذلك أن الحسين يمثل الناصر المظلوم وهو إذن دائم مادام في الدنيا ظالم ومظلوم.

يجب أن لا ننسى أن الحسين ويزيد يتنازعان الحياة في كل زمان ومكان. فهما رمز الدفاع الاجتماعي، ولن يخدم لهذا الدفاع أوان.

يحتفل الشيعة في إيماننا هذه بمقتل الحسين احتفالاً ضخماً. فهم يذرفون فيه الدمع الغزير، ويلطمون الصدور والظهور، ويجرحون الرؤوس. ولنا أن نقول أن احتفال الشيعة هذا قد أسس «طقوساً» ليس فيه من روحه الثورية الأولى شيئاً. يبكي أحدهم علي الحسين في مجلس التعزية ثم لا يبالي بعد ذلك أن يسير في الناس سيرة يزيد.

وإني لأنظر أحياناً إلى بعض المتزعمين الذين يتصدرون المواكب أو يقيمون

الولائم باسم الحسين، فأراهم لا يختلفون في أخلاقهم عن بني أمية ولست أستهين من أحدهم أن يقتل الحسين حين يأمره يزيد أو يغمز له معاوية. إنهم سيكون على الحسين في شهر محرم ثم يقتلونه في الأشهر الأخرى.

أسس هذه الطقوس بنو بويه. وهم سلاطين يريدون أن يدعموا ملكهم بها. ثم جاء من بعدهم سلاطين آخرون فآخذوا بكون فيها ويطلقون البكاء. وبهذا إنقلبت تلك الشهادة الكبرى إلى العوبة يلهو بها السلاطين ويضحكون بها على ذنوب الناس^(٩٢).

* * *

خلاصة الأمر أن السلاطين استطاعوا أن يمسخوا جميع المبادئ الاجتماعية التي جاء بها الإسلام وضحي الشهداء أرواحهم في سبيلها، فحولوها عن طبيعتها الأولى وجعلوها ركيزة من ركائز نظامهم الفاسد. وهذا كان من أهم الأسباب التي جعلت الإسلام في عهوده المتأخرة مطبوعا بطابع الخنوع والجمود الفكري الإجتماعي، فلا نور فيه ولا نارا.

صار المسلمون لا يفهمون من الدين سوى القيام بالطقوس الشكلية، ثم يرفعون أيديهم بالدعاء: «اللهم انصر الدين والدولة». أمسى الدين والدولة في نظرهم شيئا واحدا. فالمعارض للدولة هو عدو الدين، والمصلح الديني هو معارض للدولة. ولم يبق لسلطان المسلمين إلا أن يقول ما قال فرعون: «أنا ربكم الأعلى».

يعتقد الشيخ علي عبد الرازق أن هذه العقيدة الفاسدة التي أسبغت على السلاطين صبغة التقديس هي المسؤولية بالدرجة الأولى عما حل بالإسلام في عهوده الأخيرة من خنوع واستكانة. وهو يرى أن الإسلام بريء من هذه العقيدة. فالإسلام دين خالص لا يعرف مبدءا «الحق الآلهي». ولكن السلاطين روجوا هذا المبدء بين الناس لكي يتخذوا من الدين دروعا تحمي عروشهم وتخفي دناءاتهم. فقد استبدوا بالمسلمين وأضلواهم عن الهدى وحجبوا عنهم مسالك النور وضيقوا على عقولهم. فآدى إلى موت قوى البحث ونشاط الفكر بين المسلمين، فأصيبوا بشلل في التفكير السياسي والنظر في كل ما يتصل بشأن الخلافة والخلفاء^(٩٣).

لا يخلو هذا القول من صواب، ولعله عين الصواب. فالعقيدة السلطانية التي استحوذت على عقول المسلمين هي من أهم الأسباب في هذا الخراب الشامل

الذي لا تزال بقاياها ملحوظة في كل بلد من بلاد المسلمين.

لقد بعث محمد في العالم تدافعاً اجتماعياً حرك الأذهان وأنى الحضارة. وكان المجتمع الإسلامي في أول أمره كالمرجل يغلي فتنبعث منه الأفكار الجديدة والحركة الدافقة. ولكن السلاطين أضعفوا أنفاسه وخدروا عقول الناس بالمواعظ الرنانة التي من شأنها تبرير عمل الحاكم ووضع اللوم على المحكوم.

نحمد الله أننا نعيش في عصر جديد، حيث نزلت الدولة من عليائها وأزيج عنها ستار «الحق الآلهي» المقدس، وأصبحنا ننظر إلى الحكام كما ننظر إلى الخدام الذين يستأجرهم الناس في رعاية شؤونهم.

دخلت ذات مرة في دائرة من دوائر الحكومة فرأيت أعرابياً خافياً رث الثياب يهدد الموظف ويتوعده ويفرض عليه أمره كما يفرض أي سيد من سادة القرون الماضية أمراً على عبيده. فشعرت أنني أعيش في عصر جديد. وقد قارنت هذا بما مر علي في مطلع شبابي حيث كنت أدخل الدائرة الحكومية وأنا أتعثر بأذيالي خشية أن يأمر الموظف بحبسي وهو السيد المطاع.

قدمت قبل ربع قرن عريضة إلى أحد الموظفين وفيها كثير من علامات التعجب والاستفهام، إذ كنت قد تعلمت ذلك من قراءة الجرائد. ولم يكد ينظر الموظف في عريضتي حتى مزقها وطردني طرداً شنيعاً وهو يقول: «أهي عريضة أم جريدة؟» ولم أكد أصل باب الدائرة حتى أطلقت ساقلي للربيع مخافة أن يركض وراشي أحد الجلادزة.

تعددت أخيراً أن أدخل الدوائر الحكومية وأنا مرتقع الرأس، وذلك بعد أن درست مبادئ الحكومة الديمقراطية وأخذت أنظر إلى الموظف كما أنظر إلى الخادم المأجور. أما والذي فهو لا يزال يخاف من دخول الدوائر. وهو لا يكاد يرى موظفاً قادماً حتى يشعر بالوعدة، إذ هو يتصور الموظف قد جاء من أجل التجنيد الإجباري أو من أجل الضريبة، فيلتفت بقلبه نحو الله يسأله المعونة.

ليس والذي إلا واحداً من ملايين الناس الذين أدركوا عهد السلاطين وتعلموا أن يقولوا في كل صباح ومساء: «اللهم انصر الدين والدولة». وحين أقول لوالدي: «إن الحكومة يجب أن تكون من الشعب ومن أجل الشعب» ينتفض رعباً ويقول: «أخفض صوتك يا ولدي فإن للجدار أذاناً».

سامح الله سلاطين المسلمين، فقد عودوا آباءنا على الطاعة الخائفة. ولم يكفهم هذا بل علموهم على أن طاعتهم من طاعة الله. وبهذا استطاع السلاطين أن يعيشوا بالناس وأن ينهبوا أموالهم وينتهكوا حرمانهم. فلا يعترض عليهم أحد. وبذا دخل المسلمون في دياجير القرون المظلمة.

قرأت في مجلة دينية تصدر في بغداد في هذه الأيام، فقرة عنوانها: «السلطان». هذا نصها: «السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق وقواد الحدود والقطب الذي عليه مدار الدنيا، وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عياده، به يمتنع حريمهم. وينتصر مظلومهم، ويقمع ظالمهم ويأمن خائفهم» (٥٤).

وهذه المجلة تصدر في القرن العشرين واسمها «الثقافة الإسلامية». فهي لا تستحي من الإسلام الذي تدعي الانتساب إليه، ولا تستحي من العصر الذي تعيش فيه. إنها تكتب اليوم كما كان رعاظ السلاطين يكتبون قبل عشرة قرون.

على المسلمين أن يأخذوا دينهم من منبعه الأول وينبذوا الدين الذي يأتي به الكهان المأجورون.

هوامش الفصل الثاني عشر

- (1) انظر: Kent, Social Teaching..., p.27.
- (2) انظر: القرآن، سورة الزخرف، آية 23.
- (3) انظر: القرآن، سورة سباء، آية 34.
- (4) انظر: القرآن، سورة الشعراء، آية 111.
- (5) انظر: القرآن، سورة هود، آية 27.
- (6) انظر: ابويوسف، كتاب الخراج، ص 55-56.
- (7) انظر: طه حسين، الفتنة الكبرى، ج: 1، ص 81.
- (8) انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ج: 4، ص 47.
- (9) انظر: المقرئ، النزاع والتخاصم، ص 20.
- (10) انظر: عباس العقاد، عبقرية الامام، ص 76.
- (11) انظر: ابن عساكر، كنز العمال، ج: 6، ص 90.
- (12) انظر: ابو الثناء اللؤسي، روح المعاني، ج: 15، ص 107.
- (13) انظر: ابن العربي، العواصم من القواصم، ص 200.
- (14) انظر: المقرئ، المصدر السابق، ص 61.
- (15) انظر: Wells, Outline of History, p.622.
- (16) انظر: القرآن، سورة هود، آية 119.
- (17) انظر: القرآن، سورة الحج، آية 41.
- (18) انظر: ابويوسف، كتاب الخراج، ص 149-150.
- (19) انظر: احمد أمين، ج: 1، ص 28.
- (20) انظر: يديع شريف، الصراع بين الموالى والعرب، ص 24.
- (21) انظر: سعيد الافغانى، ابن حزم الاندلسي، ص 130-131.
- (22) انظر: ابن ابي الحديد، شرح النهج، ج: 3، ص 110-111.
- (23) انظر: ابن حجر، الصواعق الحارقة، ص 72.
- (24) انظر: ابويوسف، المصدر السابق، ص 72.

- (25) انظر: Barnes, History of Sociology, p.194.
- (26) انظر: ابن الاثير، الكامل في التاريخ، ج:4، ص:272.
- (27) انظر: بديع شريف، المصدر السابق، ص:26.
- (28) انظر: عباس العقاد، معاوية ابن ابي سفيان، ص:119.
- (29) انظر: ابن الجوزي، تذكرة الخوامس، ص
- (30) انظر: بنت الشاطيء، آكلة الاكباد، مجلة الهلال 1-1-1955.
- (31) انظر: ابن ابي الحديد، المصدر السابق، ج:1، ص:373.
- (32) انظر: عبدالحسين الاميني، الفدير، ج:10، ص:231.
- (33) انظر: ابن ابي الحديد، المصدر السابق، ج:1، ص:506.
- (34) انظر: الألوسي، مختصر التحفة الاثني عشرية، ص:3-4.
- (35) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج:7، ص:77.
- (36) يروي مسلم والترمذي ما يشابه ذلك، انظر: صحيح مسلم، ج:7، ص:120، وصحيح الترمذي، ج:13، ص:171.
- (37) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج:3، ص:80.
- (38) انظر: المصدر السابق، ج:3، ص:78.
- (39) انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج:1، ص:162.
- (40) انظر: احمد امين، ضحى الاسلام، ج:1، ص:24.
- (41) انظر: عباس العقاد، معاوية بن ابي سفيان، ص:38.
- (42) انظر: سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الاسلام، ص:196.
- (43) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج:3، ص:164.
- (44) انظر: ابويرسيف، كتاب الخراج، ص:141-142.
- (45) انظر: محمد عبده، المصدر السابق، ج:3، ص:113.
- (46) انظر: احمد بن حنبل، المسند، ج:6، ص:86-149.
- (47) انظر: ابن العربي، العواصم من القواصم، ص:209 (الحاشية).
- (48) انظر: القرآن، سورة الاسراء، آية 33.
- (49) انظر: ابن ابي الحديد، المصدر السابق، ج:1، ص:172.

- (50) انظر: الطبري، تاريخ الامم والملوك، ج:5، ص:86.
- (51) انظر: المقرئ، النزاع والتخاصم، ص:28.
- (52) انظر: ابن أبي الحديد، المصدر السابق، ج:1، ص:361.
- (53) انظر: الطبري، المصدر السابق، ج:5، ص:66.
- (54) انظر: جرجي زيدان، التمدن الاسلامي، ج:4، ص:84.
- (55) انظر: كامل الكيلاني، مصارع الاعيان، ص:115.
- (56) انظر: ابن أبي الحديد، المصدر السابق، ج:1، ص:506.
- (57) انظر: محمد عبيد، المصدر السابق، ج:2، ص:168.
- (58) انظر: المصدر السابق، ج:1، ص:188.
- (59) انظر: ابن أبي الحديد، المصدر السابق، ج:1، ص:373.
- (60) انظر: محمد عبيد، المصدر السابق، ج:1، ص:188.
- (61) انظر. Hodgson, How Did the Early Shia..., p. 2.
- (62) اقترح احمد الاسدي ان اُلف كتابا عنوانه الضحك على الذقون، اشرح فيه مختلف الوسائل التي استخدمها الملاحين ووعاظ السلاطين، في سبيل استعباد الناس، وعسانى اقدر على ذلك بعونه تعالى.
- (63) انظر: علي عبدالرزاق، الاسلام واصول الحكم، ص:102.
- (64) انظر: مجلة الثقافة الاسلامية، السنة الاولى، العدد السادس، ص:25.

خاتمة المهزلة

بعض رجال الدين

لم أكد أنتهي من طبع هذا الكتاب الذي بين يدي القارئ حتى فوجئت بحادثة تصح أن تكون نموذجاً رائعاً لمهزلة العقل البشري. فقد أقيمت في مساء اليوم الثامن والعشرين من شهر شباط الماضي محاضرة عامة في قاعة الآداب، حاولت أن أبحث فيها بعض ظواهر التفسخ الخلقي والاجتماعي في مكة قبل البعثة المحمدية. وقد أشرت أثناء المحاضرة إلى مدى التشابه بين التفسخ الذي كانت عليه قريش آنذاك وهذا التفسخ الذي عليه المترفون من قومنا في هذا العصر. ولم يكن يخطر ببالي أن هناك بين المستمعين من يقدر قريشاً أو يقدر المترفين في عصر من العصور.

سألت أثناء المحاضرة عن النبي محمد، ورأيت في هذا النبي معروف، يعرفه جميع الطلاب الذين يحضرون صفوفني وجميع القراء الذين يقرأون كتبني، وليس عندي ما أكتمه في هذا الصدد.

هناك فرق كبير بين عقيدتي في النبي وعقيدة هؤلاء المتزمتين من رجال الدين. إنهم قد تأثروا في عقيدتهم بأفكار المترفين وأخذوا يفسرون التاريخ في ضوء ما أملاه عليهم السلاطين وبذلوا لهم الأموال فيه. فهم يعتقدون أن محمداً كان يحب قريشاً ويفضلها على سائر القبائل، وأن قريشاً كانت قبيلة صالحة قد

اكتملت فيها جميع خصال الشرف والفضيلة. ولم يكن يعيبها في أيام الجاهلية سوى عبادة الاوثان، وقد أرسل الله محمداً لتخليصها من هذا العيب، ولتسويدها على الناس.

هذه هي عقيدتهم في النبي، وهم يأتون بأحاديث كثيرة لتأييدها⁽¹⁾. أما أنا فاعتقد بأن النبي كان أسمر من هذا، فهو لم يأت برسالة الكبرى من أجل تسويد قوم على قوم أو قبيلة على أخرى، إنما كان ثائراً اجتماعياً، حيث انتقد عيوب قومه قبل أن ينتقد عيوب غيرهم. وهذا هو شأن كل نبي مصلح. ولذا اشتد الخصام بينه وبين قريش، وكانت المعركة بينهما حياة أو موتاً.

كان محمد في نسبه قرشياً، وكان خيار أصحابه من قريش أيضاً. ولكن نسبهم لم يمنعهم من انتقاد قومهم والخروج عليهم. وتلك صفة لا توجد إلا في بعض الأقداد من الناس وهم الذين يطلق عليهم في علم الاجتماع أصحاب الشخصية الحدية. فالشخصية الحدية بهذا الاعتبار هي التي تسمو بصاحبها على الحدود الاجتماعية وتبعده عن التعصب لقومه أو عن النظر عن عيوبهم.

داب رجال الدين عندنا على اعتبار قومهم خير الاقوام. ولهذا نراهم لا يعرفون من دنياهم سوى تمجيد عقائد قومهم وثلب عقائد الآخرين، فهم يرون الفضيلة في التعصب الطائفي أو القومي أو القبلي. والفاضل في نظرهم هو الذي يدافع عن طائفته في الحق والباطل، وينصر أخاه ظالماً أو مظلوماً.

ينشأ أحدهم في بيئة معينة، وهو إذن يعتاد على مألوفات قومه وتقاليدهم. وهو يكاد لا يرى الحق إلا لديهم. ولهذا نجد يملأ الدنيا بالخطب الرنانة إذ يريد بها جذب الناس إلى عقيدته التي ورثها عن الآباء. أما الرجل الحدي فمن أبغض الأمور إليه أن يقول الناس: «إننا وجدنا آباءنا على ملة وإننا على آثارهم مقتدون».

وصفت النبي أنه كان رجلاً حدياً، فغضب رجال الدين من هذا الوصف، وقاموا ولم يقعدوا. فسر بعضهم مفهوم الشخصية «الحدية» بأنها الشخصية «المحدودة». ولست أدري من أين جاءوا بهذا التفسير. فهم يفسرون الأمور كما يشتهون ثم يغضبون مما يفسرون. والآخرى بهم أن يغضبوا على أنفسهم.

تذكرني هذه الحادثة بالفضجة التي حدثت إثر صدور كتاب «وعاظ السلاطين». فقد وصفت الإمام علياً في ذلك الكتاب بأنه كان رجلاً ثائراً، ففسر رجال الدين الثورة بأنها مشتقة من طبيعة «الثور». وهاج الغوغاء، ويا ويل الكاتب إذا هاج عليه الغوغاء!

يبدو أن رجال الدين يريدون أن يحتكروا النبي لهم وحدهم، كأنهم يعتبرونه نبيهم الخاص. فهم لا يرضون أن يذكره أحد إلا بالنعوت التي يرددها المرتلون في حفلات المولد النبوي. وما دروا أن هذه النعوت تسيء إلى منزلة هذا النبي العظيم الذي هو في الواقع أعظم رجل في التاريخ.

* * *

هذه هي عقيدتي في محمد. لست أنكرها أو أحيد عنها. وهذا هو عين ما ذكرت في المحاضرة كما سجلته لجنة التحقيق التي ألفت لهذا الغرض^(١). وقد نشرت الصحف المحلية بياناً أوضحت فيه حقيقة المحاضرة، ونشر أحد الأساتذة بياناً مثله. وكنت أظن أن رجال الدين سيكتفون به ويقتنعون. وتبين أخيراً أنهم لا يكتفون ولا يقتنعون! وكان يقودهم في ذلك رجل حقوقي يشغل وظيفة مدون قانوني. فأخذ هذا الرجل، سامحه الله، يترك دأثرته ويذهب لمراجعة المسؤولين، ولعله أراد أن يكسر رقبة كاتب هذه السطور.

ليت شعري ما الذي حفزه على ذلك؟ فإذا كان الحافز هو ضميره الديني، فالدين يأمره بأن يحقق في التهمة قبل أن يحكم فيها. وإذا كان الحافز هو ضميره القانوني، فالقانون يأمر بمثل ما يأمر به الدين. يبدو أن له ضميراً آخر. وهنا بيت القصيدة:

ذهب وفد من رجال الدين، يرأسهم المدون القانوني، إلى وزارة العدلية فطلبوا منها إقامة الدعوى على الكافر الزنديق الذي هو أنا. ولم يكتفوا بذلك بل حرضوا وعاظ المساجد على القيام بواجبهم الديني في هذا السبيل. وقام الوعاظ بواجبهم خير قيام...

قال أحد هؤلاء الوعاظ، وهو خطيب جامع من جوامع بغداد المعروفة، في خطبة الجمعة: «هناك ثلاثة أمور تؤدي إلى فساد البلاد، هي القمار والبغاء والدكتور علي الوردي». ونسي الواعظ أن خطبته هذه وأمثالها هي من أسباب الفساد.

جاء إلى بيتي، بعد تلك الموعظة الشعواء، ثلاثة رجال وهم يلفون رؤوسهم بالاضطية البيضاء وصاروا يحومون حوله ويتهايمسون، فخرج إليهم أحد الجيران فهرّبوا. وكنت لسوء الحظ غائياً عن البيت، وإني أعتقد بأن هؤلاء الرجال الثلاثة هم من الذين يرتكبون في حياتهم رذيلة القمار والبغاء. وهم إنما أرادوا الإعتداء

علي بعد أن سمعوا الواعظ يضعني في مرتبة القمار والبغاء. أتراهم وجدوني منافسا لهم في هاتين الرذيلتين؟

إنهم يرتكبون فعلا ما نهى الدين عنه. ولكنهم يصبحون من أشد الناس غيرة على الدين حين يجدون فيه وسيلة للإعتداء. ونحن نأسف أن نرى الواعظ يستخدمون مثل هؤلاء السفلة في دعايتهم الدينية.

لو أطلع القارئ على المحضر الذي سجلته لجنة التحقيق عن المحاضرة، ثم قارنها بما أثار الواعظون في الفوغاء من هياج وشغب، لخرج من ذلك بنتيجة مذهلة. إن هذه المهزلة تدل على مبلغ الظلم الذي اقترفه واعظ السلاطين في الأزمان البائدة. وكلما تذكرت أولئك الأبرياء الذين قتلهم الكهان باسم الدين قديما حمدت الله على أنني أعيش في عصر جديد.

ومن أغرب المفارقات أن أحد المصلين الذين سمعوا تلك الموعظة الإعتدائية في الجامع المعروف كان من الذين شهدوا محاضرتي. وقد تعجب من ذلك عجباً شديداً. وحين أخبرني بالقصة سألته: «لماذا لم ترد على الواعظ وأنت تعلم علم اليقين مبلغ الجهالة التي قام بها؟» فأجابني: «خفت والله أن أرد عليه فيتهمني بالكفر» وسألته مرة أخرى: «وهل بقي عندك إيمان بصدق ما يقوله الواعظون بعد الآن؟» فقال: «لا والله».

أوجب الإسلام على أتباعه أن يتحققوا من صحة التهمة قبل أن يحكموا فيها. والظاهر أن بعض رجال الدين يأمرون الناس بالبر وينسبون أنفسهم. وهذا كان من الأسباب التي جعلت أبناء الجيل الجديد ينقرون من الدين وينفرون من رجاله.

إن رجال الدين يمثلون الدين في نظر الناس. وكل عمل سيء يقترفونه إنما يهدمون به الدين من حيث لا يشعرون. فالإنسان مجبول على تقدير الأمور بمظاهرها. ومظهر الدين أصبح منوطاً برجال الدين، فإذا ساء مظهرهم ساء مظهر الدين معهم. وقد كبر مقتاً عند الله أن يقولوا ما لا يفعلون!

لست أعني أن جميع رجال الدين هم من هذا الطراز الذي نشكو منه.

فالإنصاف يدعونا أن نعتترف بوجود كثير من الأفاضل والصلحاء بينهم. وقد خبرت بعض رجال الدين فوجدتهم يشبهون بثورتهم الفكرية وحبهم للإصلاح أصحاب رسول الله. ولكنهم ساكتون، ومشكلتهم أنهم ساكتون!

إنهم يخشون الناس إذا تكلموا. ولهذا امتلأ الجو بأصوات غيرهم من أولئك الذين يدغدغون العواطف وينشبون الأحقاد. يجب أن يدركوا أن عليهم عبثاً ثقيلاً، وأن أمامهم واجباً بغيضاً. والحق كله ثقيل بغيض. والمصلح لا يبالي بما يتقول الناس عنه مادام مؤمناً بالفكرة التي يدعو إليها. إنه يضمني بسمعته أحياناً، ولكن الزمن كفيل بتخليد ذكراه حيث تغنى تجاهها ذكرى المشعوذين.

هناك فرق كبير بين المشعوذ والمصلح. فالمشعوذ ينشد الجاه بين قومه، وهو لا يبالي أن يكونوا على حق أو باطل. إنه يتظاهر بحب الإصلاح، ولكنه يحب مع ذلك أن يتصدر في المجالس وأن يقوم الناس له إجلالاً. ومعنى هذا أنه طالب جاه لا طالب إصلاح!

يقول النبي محمد: «جولة الباطل في ساعة، وجولة الحق إلى قيام الساعة». فالمشعوذ منتصر في الأمد القريب، ولكنه في نهاية المطاف مهزوم.

يعجبني من المصلحين في هذا العصر رجلان هما: الشيخ محمد عبده في مصر والسيد محسن الأمين في الشام. فالشيخ محمد عبده قد نال في بدء دعوته الإصلاحية من الشتيمة قسماً كبيراً حتى اعتبروه «الذجال» الذي يظهر في آخر الزمان. ولكنه الآن خالد لا يدانيه في مجده أرباب العمائم مجتمعين.

وإنني لا أزال أتذكر تلك الضجة التي أثارت حول الدعوة الإصلاحية التي قام بها السيد محسن قبل ربع قرن. فقد أهاته الناس وشتموه وقالوا إنه زنديق. ولكنه صمد لها وقاومها فلم يلب ولم يتردد. وقد مات السيد أخيراً ولكن ذكراه لم تمت ولن تموت. وستبقى دهوراً طويلاً حتى تهدم هاتيك السخافات التي شوهت الدين وجعلت منه أضحوكة الضاحكين!

أست أشك أن كثيراً من أمثال الشيخ محمد عبده والسيد محسن الأمين موجودون الآن بين رجال الدين. ولكنهم ساكتون، بينما امتلأ الجو بأصوات رجال يتظاهرون بالدين والدين منهم بريء.

آن للساكتين أن يتكلموا فقد حان وقت الكلام!

أود أن أختتم هذا الكتاب بما ختمت به كتاب «وعاظ السلاطين» من قبل، هو أن زمان السلاطين قد ولّى وحل محله زمان الشعوب. وقد آن الأوان لكي نحدث إنقلاباً في أسلوب تفكيرنا. فليس من الجدير بنا، ونحن نعيش في القرن العشرين، أن نفكر على نمط ما كان يفكر به أسلافنا في القرون المظلمة.

إن الزمان الجديد يقدم لنا إنذاراً. وعلينا أن نصغي إلى إنذاره قبل فوات الأوان. إنه زاحف علينا بهديره الذي يصم الآذان. وليس من المجدي أن نكون إزاءه كالنعامة التي تخفي رأسها في التراب حين تشاهد الصياد، فهي لا تراه وتحسب أنه لا يراها أيضاً.

إن الجيل الجديد مقبل على دراسة الأفكار الحديثة. وقد أصبح ذهنه مشبعاً بما فيها من منطق واقعي. وهو لذلك لا يستسيغ هاتيك الأفكار «العاجية» التي أكل الدهر عليها وشرب. إنه يطلب من رجال الدين أن يأتوا له بأراء تماشي الزمان لكي يحترمهم ويصغي لأقوالهم، وإلا فهو لا بد أن يسخر بهم ويتركهم وراءه.

الأفكار كالأسلحة تتبدل بتبدل الأيام. والذي يريد أن يبقى على آرائه العتيقة هو كمن يريد أن يحارب الرشاش بسلاح عنقزة بن شداد.

يقول حكيم الإسلام علي بن أبي طالب: «لا تعلموا أبناءكم على عاداتكم فإنهم مخلوقون لزمان غير زمانكم». أما أن لنا أن نصغي إلى هذا النداء الذي ياتينا من وراء القرون!

١٩٥٦-٤٤

علي الوردي

الفهرست

| | |
|-----|---|
| 5 | اهداء وحذر |
| 7 | المقدمة |
| 20 | الفصل الأول : طبيعة المدينة |
| 37 | الفصل الثاني : منطق التعصيبين |
| 51 | الفصل الثالث : علي بن أبي طالب |
| 70 | الفصل الرابع : عيب المدينة الفاضلة |
| 87 | الفصل الخامس : أنواع التنازع وأسبابه |
| 102 | الفصل السادس : القوقعة البشرية |
| 113 | الفصل السابع : التنازع أو التعاون |
| 132 | الفصل الثامن : مهزلة العقل البشري |
| 153 | الفصل التاسع : ما هي السفسطة ؟ |
| 177 | الفصل العاشر : الديمقراطية في الإسلام |
| 204 | الفصل الحادي عشر : علي وعمر |
| 251 | الفصل الثاني عشر : التاريخ والتنافع الاجتماعي |
| 294 | خاتمة المهزلة : بعض رجال الدين |
| 301 | الفهرس |

هذا الكتاب

إن الحقيقة في ضوء المنطق المطلق واحدة والآراء يجب أن تكون متفقة.. فأنت إما أن تكون مع الحقيقة بحيث لا يجرؤ أحد على مناقضتك أو أن تكون ضدها فأنت هالك.. تلك هي مقولة المنطق القديم والتي نحن بصدد مطالعة رأي جريء في رفضها..

يطرح هذا الكتاب بحثاً جديداً في نقد المنطق القديم على أمل أن يلقي لدى القراء الأعزاء محاولة جدية لتلقي ذلك النقد بما يتفق مع المدى البعيد للكلمات دون استشارة ما حفرته المقولات القديمة في عقولنا.. بحيث نخلق مساحات جديدة لتلقي مقولات حديثة نتجت من عطاءات الفكر الحديث ولا تتوقف عند هذا الحد بل تتفاعل معه وتنطلق منه. نحن في النهاية أمام كتاب يخاطب عقولاً تعيش بين السطور وتقع فيها برهة ولا تمر مروراً فوقها ولهذا فهو يستحق منا أكثر تقدير وتقييم..

الناشر

التوزيع



بيروت

صمم الغلاف: محمد تقي مرتضى

هاتف 885128 - ص. ب 13/5281 - بيروت.

To: www.al-mostafa.com